

TOMUS V.



SUMMA
TOTIUS THEOLOGIÆ
S. THOMÆ
AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI,
CUM APPENDICIBUS
P. SERAPHINI CAPPONI
A PORRECTA
ORDINIS PRÆDICATORUM
PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS
VOLUMEN PRIMUM.



PATAVII, MDCCLX.
Ex Typographia Seminarii,
Apud Joannem Manfrè.
SUPERIORUM PERMISSU.

I N D E X

QUÆSTIONUM, & ARTICULORUM

PRIMI VOLUMINIS

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ.

Q U Æ S T I O I.

De fine ultimo hominis in communi.

A R T I C U L U S I.

QUÆSTIO II.

De beatitudine hominis, in quibus consistat.

QUÆSTIO III.

De beatitudine, quid sit.

QUÆ-

QUÆSTIO IV.

De his, quæ exiguntur ad beatitudinem.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

QUÆSTIO II.

De beatitudine hominis, in quibus consistat.

QUÆSTIO III.

De beatitudine, quid sit.

QUÆ-

QUÆSTIO IV.

De his, quæ exiguntur ad beatitudinem.

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

QUÆSTIO VI.

De voluntario, & involuntario.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

QUÆSTIO VIII.

De voluntate, quorum sit ut volitorum.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis.

QUÆSTIO X.

De modo, quo voluntas movetur.

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ eſt actus voluntatis.

1 *utrum frui ſit actus appetitivæ potentiæ.*
2 *utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.*
3 *utrum fruitio ſit tantum ultimi finis.*
4 *utrum ſit ſolum finis habiti.*

QUÆSTIO XII.

De intentione, qui eſt actus voluntatis.

1 *utrum intentio ſit actus intellectus, vel voluntatis.*
2 *utrum ſit tantum ultimi finis.*
3 *utrum aliquis poſſit ſimul duo intendere.*
4 *utrum intentio finis ſit idem actus cum voluntate ejus, quod eſt ad finem.*
5 *utrum intentio conveniat brutis animalibus.*

QUÆSTIO XIII.

De electione, quæ eſt actus voluntatis in comparatione ad ea, quæ ſunt ad finem.

1 *utrum electio ſit actus voluntatis, vel rationis.*
2 *utrum electio conveniat brutis animalibus.*
3 *utrum electio ſit ſolum eorum, quæ ſunt ad finem, vel etiam quandoque ipſius finis.*
4 *utrum electio ſit tantum eorum, quæ per nos aguntur.*

5 *utrum*

QUÆSTIO XIV.

De consilio, quod præcedit electionem.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum, quæ sunt ad finem.

QUÆ-

QUÆSTIO XVI.

De uſu, qui eſt actus voluntatis in comparatione ad ea, quæ ſunt ad finem.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate.

QUÆ-

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate, & malitia humanorum actuum interioris voluntatis.

3 *utrum*

QUÆSTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum.

QUÆ-

QUÆSTIO XXI.

De his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ.

1 *utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.*
2 *utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.*
3 *utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.*
4 *utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.*

QUÆSTIO XXII.

De passionibus animæ in generali.

1 *utrum aliqua passio sit in anima.*
2 *utrum magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva.*
3 *utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam in intellectivo, qui dicitur voluntas.*

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum abinvicem.

1 *utrum passiones, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his, quæ sunt in irascibili.*
2 *utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, & mali.*
3 *utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.*

4 *utrum*

QUÆSTIO XXIV.

De bono, & malo circa passiones animæ.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum adinvicem.

QUÆ-

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali; & primo de amore.

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris.

QUÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

QUÆ-

QUÆSTIO XXIX.

De odio.

QUÆSTIO XXX.

De concupiscentia.

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione secundum se.

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis.

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis.

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum.

se-

QUÆSTIO XXXV.

De tristitia, seu dolore secundum se.

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris.

FINIS.

PRI-

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ ANGELICI DOCTORIS S. THOMÆ AQUINATIS

VOLUMEN PRIMUM.

PROLOGUS.



Uia, ſicut Damaſc. dicit, (*l.* 2. *Orth. fid. cap.* 12. *a princ.*) homo factus ad imaginem Dei dicitur, ſecundum quod per imaginem ſignificatur *intellectuale*, *&* *arbitrio liberum*, *&* *per ſe poteſtativum*, poſtquam prædictum eſt de exemplari, ſcilicet de Deo, & de his, quæ proceſſerunt ex divina poteſtate ſecundum ejus voluntatem, reſtat ut conſideremus de ejus imagine, ideſt de homine; ſecundum quod & ipſe eſt ſuorum operum principium, quaſi liberum arbitrium habens, & ſuorum operum poteſtatem.

QUÆSTIO I.

De Ultimo fine hominis in communi, in octo articulos diviſa.

UBi *primo* conſiderandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ, & *deinde* de his, per quæ homo ad hunc finem pervenire poteſt, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur eſſe beatitudo, oportet *primum* conſiderare de ultimo fine in communi, *deinde* de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum hominis ſit agere propter finem.

Secundo. Utrum hoc ſit proprium rationalis naturæ.
Tertio. Utrum actus hominis recipiant ſpeciem a fine.
Quarto. Utrum ſit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.
Quinto. Utrum unius hominis poſſint eſſe plures ultimi fines.
Sexto. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.
Septimo. Utrum idem ſit finis ultimus omnium hominum.
Octavo. Utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I. 1

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Inf. art. 2. cor. & q. 6. ar. 1. cor. & qu. 28. art. 6. cor. & q. 94. ar. 2. cor. & q. 109. ar. 6. cor. & 3. con. c. 2. & opuſ. 2. c. 100.

AD Primum ſic proceditur. Videtur, quod homini non conveniat agere propter finem. Cauſa enim naturaliter prior eſt ſuo effectu: Sed finis habet rationem ultimi, ut ipſum nomen ſonat. Ergo finis non habet rationem cauſæ: Sed propter illud agit homo, quod eſt cauſa actionis; cum hæc præpoſitio *propter* deſignet habitudinem cauſæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea. Illud, quod eſt ultimus finis, non eſt propter finem: ſed in quibuſdam actiones ſunt ultimus finis, ut patet per Philoſ. in 1. Ethicor. (*cap. 1. in princ. to. 5.*) ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea. Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat: ſed multa homo agit abſque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat: ſicut cum aliquis movet pedem, vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed Contra. Omnia, quæ ſunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis: ſed finis eſt principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philoſoph. in 2. Phyſicor. (*tex. 85. & 89. tom. 2.*) ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Reſpondeo dicendum, quod actionum, quæ ab homine aguntur, illæ ſolæ proprie dicuntur *humanæ*,

quæ

quæ ſunt propriæ hominis, inquantum eſt homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod eſt ſuorum actuum dominus. Unde illæ ſolæ actiones vocantur proprie *humanæ*, quarum homo eſt dominus. Eſt autem homo dominus ſuorum actuum per rationem, & voluntatem. unde & liberum arbitrium eſſe dicitur *facultas voluntatis*, *& rationis*. Illæ ergo actiones proprie *humanæ* dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, poſſunt dici quidem *hominis actiones*, ſed non proprie *humanæ*, cum non ſint hominis, inquantum eſt homo.

Manifeſtum eſt autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, cauſantur ab ea ſecundum rationem ſui objecti. Objectum autem voluntatis eſt finis, & bonum. Unde *oportet, quod omnes actiones humanæ propter finem ſint*.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etſi ſit poſtremus in executione, eſt tamen primus in intentione agentis: Et hoc modo habet rationem cauſæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi qua actio humana ſit ultimus finis, oportet eam eſſe voluntariam: alias non eſſet humana, ut dictum eſt. (*in corpore articuli*) Actio autem aliqua *dupliciter* dicitur voluntaria. *Uno modo*, quia imperatur a voluntate, ſicut ambulare, vel loqui: *Alio modo*, quia elicitur a voluntate, ſicut ipſum velle. Impoſſibile autem eſt, quod ipſe actus a voluntate elicitus ſit ultimus finis. nam objectum voluntatis eſt finis, ſicut objectum viſus eſt color. Unde ſicut impoſſibile eſt, quod primum viſibile ſit ipſum videre; quia omne videre eſt alicujus objecti viſibilis: ita impoſſibile eſt, quod primum appetibile, quod eſt finis, ſit ipſum velle. Unde relinquitur, quod ſiqua actio humana ſit ultimus finis, ipſa ſit imperata a voluntate: Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipſum velle, eſt propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum eſt dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ eſt ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod hujuſmodi actiones non ſunt proprie humanæ: quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ eſt proprium principium humanorum actuum: Et ideo habent quaſi finem imaginatum, non autem per rationem præſtitutum.

APPENDIX.

EX art. habes *primo :* quomodo per rationem oftendas, merito infinuatum fuiffe a fcripturis, & philof. quod homini convenit agere propter finem. A philofopho quidem, ut extenditur *in arg. cont.* A fcripturis vero per hoc, quod vitam hominis totam affimilant rebus illis, quæ motum ad quietem, aut viam ad terminum important, ut Job 7. *Militia eſt vita hominis ſuper terram :* &, *ſicut dies mercenarii, dies ejus.* Clarum eft enim, & quod militia de fe ordinatur ad victoriam, tamquam motus ad quietem; & quod dies mercenarii, quantum eft de fe, tendunt ad mercedem, tanquam via ad terminum. Patet etiam; quod quies comparatur ad motum, velut finis ad id, quod eft ad finem: ficut & fimiliter terminus comparatur ad viam. Quemadmodum enim mercenarius (ut ibidem dicitur) præftolatur finem operis fui: ita miles, ut miles, præftolatur finem militiæ fuæ. Per hoc ergo, quod hujufcemodi rebus de fe finem refpicientibus affimilavit fcripura vitam hominis, veluti fcholaftice loquendo, dixit: homini, quatenus homo eft, convenit agere propter finem ita, ut in omni actione proprie humana præftoletur finem operis fui. *Secundo* vides: quomodo ex iis, fi bene penfentur, doctrina hæc Angelica viciffim declaretur, & confirmetur: quod in omnibus articulis intellige.

ARTICULUS II. 2

Utrum agere propter finem ſit proprium rationalis naturæ.

Inf. q. 50. *a.* 2. *cor. &* 2. *cont. c.* 46. *& lib.* 3. *c.* 1. *fin.* 2. 16. 24. 109. 110. *fin. &* 111. *& uni. art.* 5. *cor. &* 2. *ph. lect.* 4. *cap.* 2. *princ. & lect.* 10. *princ.*

AD Secundum fic proceditur. Videtur, quod agere propter finem fit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus eft agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum: Sed multa funt, quæ non cognofcunt finem; vel quia omnino carent cognitione, ficut creaturæ infenfibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, ficut bruta animalia. Videtur ergo proprium effe rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præ-

2. Præterea. Agere propter finem eſt ordinare ſuam actionem ad finem: ſed hoc eſt rationis opus. ergo non convenit his, quæ ratione carent.

3. Præterea. Bonum, & finis eſt objectum voluntatis: ſed voluntas in ratione eſt, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 42. *to.* 2.) ergo agere propter finem non eſt niſi rationalis naturæ.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus probat in 2. Phyſic. (*tex.* 49. *to.* 2.) quod *non ſolum intellectus, ſed etiam natura agit propter finem*.

Reſpondeo dicendum, quod *omnia agentia neceſſe eſt agere propter finem*. Cauſarum enim adinvicem ordinatarum ſi prima ſubtrahatur, neceſſe eſt alias ſubtrahi. Prima autem inter omnes cauſas eſt cauſa finalis: Cujus ratio eſt, quia materia non conſequitur formam, niſi ſecundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit ſe de potentia in actum: Agens autem non movet, niſi ex intentione finis. Si enim agens non eſſet determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, neceſſe eſt quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis: Hæc autem determinatio ſicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen conſiderandum eſt, quod aliquid ſua actione, vel motu tendit ad finem *dupliciter*. *Uno modo*, ſicut ſeipſum ad finem movens, ut homo: *Alio modo*, ſicut ab alio motum ad finem, ſicut ſagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a ſagittante, qui ſuam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quæ rationem habent, ſeipſa movent ad finem; quia habent dominium ſuorum actuum per liberum arbitrium, quod eſt *facultas voluntatis, & rationis*: Illa vero, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quaſi ab alio mota, non autem a ſeipſis: cum non cognoſcant rationem finis: Et ideo nihil in finem ordinare poſſunt, ſed ſolum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, ſicut inſtrumentum ad agens principale, ut ſupra habitum eſt. (1. *p. qu.* 22. *art.* 2. & *qu.* 19. *art.* 5.)

Et ideo *proprium eſt naturæ rationalis, ut tendat in finem, quaſi ſe agens, vel ducens ad finem; naturæ vero irrationalis, quaſi ab alio acta, vel ducta*; ſive in finem apprehenſum, ſicut bruta animalia;

five in finem non apprehenfum , ficut ea , quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum , quod quando homo per feipfum agit propter finem , cognofcit finem : fed quando ab alio agitur , vel ducitur , puta cum agit ad imperium alterius , vel cum movetur altero impellente , non eft neceffarium quod cognofcat finem : Et ita eft in creaturis irrationalibus.

Ad fecundum dicendum, quod ordinare in finem eft ejus, quod feipfum agit in finem : Ejus vero , quod ab alio agitur in finem, eft ordinari in finem ; quod poteft effe irrationalis naturæ , fed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum , quod objectum voluntatis eft finis, & bonum in univerfali. Unde non poteft effe voluntas in his, quæ carent ratione , & intellectu, cum non poffint apprehendere univerfale : fed eft in eis appetitus naturalis , vel fenfitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifeftum autem eft, quod particulares caufæ moventur a caufa univerfali ; ficut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune , movet fuo imperio omnia particularia officia civitatis : Et ideo neceffe eft , quod omnia, quæ carent ratione , moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali , quæ fe extendit in bonum univerfale, fcilicet a voluntate divina.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem , tamquam in radice , interimas hærefes *Atheorum* dicentium , nullam effe Dei providentiam . Item *Averrois* dicentis, ut refert Directorium inquifit. 2. *p. q.* 4. quod providentia Dei non eft de hic inferius exiftentibus. Ex terminis enim patet intentum . Nam providentia eft ratio ordinis rerum in finem in mente divina præexiftens, 1. *q.* 22. *art.* 1. Cum igitur articulus præfens demonftret ; quod in fines proprios omnia a Deo diriguntur , quantumcumque etiam fint inanimata, & confequenter omni cognitione carentia, fequitur aperte , quod ipfemet articulus commonftrat radicaliter , divinam providentiam dari de omnibus, quantumlibet inter creata minimis. *Secundo* habes : quomodo per rationem , tamquam in radice, oftendas, hærefes prædictas merito damnari a Sapien. 14. *Tua autem, Pater, Providentia cuncta gubernat*. Et ibidem 8. *Sapientia attingit a fine ufque ad finem fortiter , & difponit omnia*

omnia ſuaviter. Hoc eſt. Sapientia divina inceſſanter, miro, ineffabili, certiſſimoque ordine, per ſingula momenta continue res omnes ſecundum modum unicuique illarum convenientem dirigit in fines ſuos. Item per eandem rationem oſtendas, eaſdem merito damnari a dictis in 1. *q.* 22. *a.* 2. 3. & 4. cum Elucidationibus. Item a Veritatibus aureis ſuper totam legem veterem, *Gen.* 1. *concl.* 3. & *cap.* 17. *concl.* 1. Item *Levit.* 25. *concl.* 5. & *cap.* 26. *concl.* 2. Item *Deuter.* 28. *concl.* 4. *Tertio* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 3

Utrum actus humani recipiant ſpeciem ex fine.

Inf. a. 4. & *q.* 18. *a.* 2. & 3. & 4. & *q.* 72. *a.* 1. & 3. & 2. *diſ.* 40. *art.* 2. *co.* & *mal. q.* 2. *ar.* 4. *ad* 9.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod actus humani non recipiant ſpeciem a fine. Finis enim eſt cauſa extrinſeca: ſed unumquodque habet ſpeciem ab aliquo principio intrinſeco. ergo actus humani non recipiunt ſpeciem a fine.

2. Præterea. Illud, quod dat ſpeciem, oportet eſſe prius: ſed finis eſt poſterior in eſſe. ergo actus humanus non habet ſpeciem a fine.

3. Præterea. Idem non poteſt eſſe niſi in una ſpecie: ſed eundem numero actum contingit ordinari ad diverſos fines. ergo finis non dat ſpeciem actibus humanis.

Sed Contra eſt, quod dicit Auguſtin. in lib. de moribus Eccl. & Manichæorum: (*lib.* 2. *cap.* 13. *cir. princ. tom.* 1.) *Secundum quod finis eſt culpabilis, vel laudabilis, ſecundum hoc ſunt opera noſtra culpabilia, vel laudabilia.*

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque ſortitur ſpeciem ſecundum actum, & non ſecundum potentiam. Unde ea, quæ ſunt compoſita ex materia, & forma, conſtituuntur in ſuis ſpeciebus per proprias formas. Et hoc etiam conſiderandum eſt in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo diſtinguatur per actionem, & paſſionem, utrumque horum ab actu ſpeciem ſortitur: Actio quidem ab actu, qui eſt principium agendi: Paſſio vero ab actu, qui eſt terminus motus noſtri. Unde calefactio actio nihil alind

calore procedens : calefactio vero passio nihil aliud est, quam motus ad calorem . Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo *actus humani*, *sive considerentur per modum actionum* , *sive per modum passionum* , *speciem a fine sortiuntur*. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, & movetur a seipso. Dictum est autem supra, (*art.* 1. *hujus qu.*) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata : Objectum autem voluntatis est bonum , & finis . Et ideo manifestum est , quod principium humanorum actuum , inquantum sunt humani , est finis ; Et similiter est terminus eorundem . Nam id , ad quod terminatur actus humanus , est id , quod voluntas intendit, tanquam finem ; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis . Et quia , ut Ambrosius dicit super Lucam , (*in præfat. prope finem*) *Mores proprie dicuntur humani* , actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine. nam idem sunt actus morales, & actus humani.

Ad primum ergo dicendum , quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu; quia comparatur ad actum , ut principium , vel terminus : Et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo , quantum ad actionem , & ut sit ad aliquid, quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum , quod finis , secundum quod est prior in intentione , ut dictum est, (*art.* 1. *hu. qu. ad* 1.) secundum hoc pertinet ad voluntatem : Et hoc modo dat speciem actui humano , sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum , a quo habet speciem: sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est, quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis : Sicut hoc ipsum quod est occidere hominem , quod est idem secundum speciem naturæ , potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ , & ad satisfaciendum iræ : Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris; quia uno modo erit actus virtutis , alio modo erit actus vitii . Non enim motus recipit speciem ab eo, quod est terminus per accidens, sed solum ab eo, quod est terminus per se . Fines

ratio naturalis finis accidit morali : Et ideo nihil prohibet, actus, qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, & e converso.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & August. fuisse insinuatum, quod humani actus recipiunt speciem a fine. A D. August. quidem ; *ut in arg. contr.* A scripturis vero per hoc ; quod risus Abrahæ commendatur, *Genes.* 17. & risus Saræ reprehenditur, *capitulo* 18. Ecce idem actus specie secundum naturam, puta risus, diversus specie moris, puta bonus, & malus, ostenditur, dum unus laudatur, alter culpatur. Risus enim Abrahæ, secundum glossam ibi D. *Aug.* fuit admirationis; Saræ autem risus fuit dubitationis. Nondum enim illa credebat, secundum *glossam interlinearem* : & ideo disceptando risit ; risumque seu fœmineam incredulitatem, ab Angelo reprehendente abscondere voluit; sed Abraham ex devotione promittenti applaudendo, in corde suo risit, idest, de promissis gavisus admodum est. Vide Veritates aureas super totam legem veterem, *Gen.* 17. *concl.* 6. Item insinuatur idipsum per hoc ; quod ipsi Saul dicenti 1. Reg. 15. *Peccavi*, respondetur a Samuele, *quia projecisti sermonem Domini, projecit te Dominus, ne sis rex super Israel*: ipsi autem David dicenti 2. Reg. 12. *Peccavi*, respondetur a Nathan : *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*. Vide hic unum, & eundem actum specie secundum naturam, idest stando in proposito, secundum easdem etiam numero syllabas, atque literas, esse diversum specie morali. Si enim ille actus esset idem specie moris ; audisset Rex uterque responsum idem, aut gratiosum scilicet, aut indignationis divinæ signum. Dissimilis siquidem ad utrumque responsio sequens monstrat, dissimilitudinem in actu illo præcessisse: quæ, cum secundum naturam, ut patet, esse non potuerit, dicenda necessario est secundum mores. Talem vero diversitatem speciei actus ille a fine sortitus est, secundum scripturæ contextum ; quoniam Saul actum hunc, scilicet *Peccavi*, ordinavit ad hoc; ut a Samuele, tanquam per hujusmodi conversionem fictam placato, honoraretur coram senioribus po-

tionem veram placato, remiſſionem conſequeretur. Unde in verbis Nathan reſpondentis nota ly *quoque*: ac ſi per hoc aperiens intentum ipſius David, in ly *peccavi* dixiſſet. *Dominus*, ſicut tu intendebas in confeſſione tua, *tranſtulit peccatum tuum*. Scripturæ igitur per omnia præmiſſa, quaſi ſcholaſtice loquendo, dicunt: quod actus humani recipiunt ſpeciem a fine. *Secundo* vides: quomodo ex his bene penſatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur viciſſim Angelica doctrina præſens.

ARTICULUS IV. 4

Utrum ſit aliquis ultimus finis humanæ vitę.

5. *cont. c.* 38. *cir. med.*

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, ſed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim ſecundum ſuam rationem eſt diffuſivum ſui, ut patet per Dionyſium quarto capite de divinis nominibus. (*in principio lectionis primæ*) Si ergo quod procedit ex bono, ipſum etiam eſt bonum, oportet, quod illud bonum diffundat aliud bonum; & ſic proceſſus boni eſt in infinitum: Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus eſt proceſſus in infinitum.

2. Præterea. Ea, quæ ſunt rationis, in infinitum multiplicari poſſunt: Unde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur: Species etiam numerorum propter hoc poſſunt eſſe infinitæ. quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed deſiderium finis ſequitur apprehenſionem rationis. Ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea. Bonum, & finis eſt objectum voluntatis: Sed voluntas infinities poteſt reflecti ſupra ſeipſam: poſſum enim velle aliquid, & velle me velle illud, & ſic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, & non eſt aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus dicit 2. Met. (*tex.* 8. *to.* 3.) quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni:* Sed bonum eſt, quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis eſt, quod procedatur in infinitum. Neceſſe eſt ergo ponere unum ultimum finem.

Reſpondeo dicendum, quod *per ſe loquendo, impoſſibile eſt in finibus procedere in infinitum ex quacun-*

cunque parte. In omnibus enim, quæ per se habent ordinem adinvicem, oportet, quod remoto primo, removeantur ea, quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in octavo Physicorum, (*tex.* 34. *tom.* 2.) quod *non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum*; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur *duplex* ordo, scilicet *ordo intentionis*, & *ordo executionis* : Et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum : Unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem, quod est principium in executione, est unde incipit operatio : Unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis : Principium autem executionis est primum eorum, quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere : quia si non esset ultimus finis ; nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur ; nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari ; nec terminaretur consilium ; sed in infinitum procederet.

Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere. Causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo *contingit esse infinitatem per accidens in finibus*, & *his*, *quæ sunt ad finem*.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat ; non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat, quod non sit ultimus finis; sed quod a fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea, quæ sunt ad finem : Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum : sed, sicut dicitur [illegible]

nectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexiſtenti, inquantum hujuſmodi, quod ei addatur quantitas, aut unitas. Unde in hujuſmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ ſupra ſeipſam per accidens ſe habet ad ordinem finium: Quod patet ex hoc, quod circa unum; & eundem actum indifferenter ſemel, vel pluries ſupra ſeipſam voluntas reflectitur.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & in recto ſenſu intelligas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, & philoſopho; quod in finibus non proceditur in infinitum. A Philoſ. quidem: ut in *argum. cont.* A ſcripturis vero per hoc; quod ponunt, aliquos deſiderare finem, Proverb. 10. *Deſiderium ſuum juſtis dabitur*. Item aliquos operari propter finem Matth. 20. *Conduxit operarios in vineam ſuam*. Patet autem: quod, ſi daretur proceſſus in finibus in infinitum, nullus deſideraret finem, nec inciperet operari propter finem aſſequendum: quoniam nullus prudens ad Impoſſibilia tendit, aut tendere eligit. Per hoc ergo, quod deſiderium, & opus reſpectu finis ſcriptura ponit, quaſi ſcholaſtice loquens, dicit, quod in finibus non eſt procedere in infinitum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS V. 5

Utrum unius hominis poſſint eſſe plures ultimi fines.

Inf. q. 12. a. 1. ad 1. & q. 13. art. 3. ad 2. Et 2. d. 24. a. 3. cor. Et 3. d. 31. q. 1. ar. 1. cor. & mal. q. 14. art. 2. cor. fin.

AD Quintum ſic proceditur. Videtur, quod poſſibile ſit voluntatem unius hominis in plura ferri ſimul, ſicut in ultimos fines. Dicit enim Aug. 19. de Civ. Dei, (*c. 1. a princ. & c. 5. to. 5.*) quod *quidam ultimum hominis finem poſuerunt in quatuor, ſcilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute:* Hæc autem manifeſte ſunt plura. Ergo unus homo poteſt conſtituere ultimum finem ſuæ voluntatis in multis.

2. Præterea, Quæ non opponuntur adinvicem, ſe invicem non excludunt; ſed multa inveniuntur in rebus, quæ ſibi invicem non opponuntur. ergo ſi unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea. Voluntas per hoc quod conſtituit ultimum finem in aliquo, ſuam liberam potentiam non amittit: Sed antequam conſtitueret ultimum finem ſuum in illo, puta in voluptate, poterat conſtituere finem ſuum ultimum in alio, puta in divitiis: Ergo etiam poſtquam conſtituit aliquis ultimum finem ſuæ voluntatis in voluptate, poteſt ſimul conſtituere ultimum finem in divitiis. Ergo poſſibile eſt, unius hominis voluntatem ſimul ferri in diverſa, ſicut in ultimos fines.

Sed Contra. Illud, in quo quieſcit aliquis ſicuti in ultimo fine hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ ſuæ regulas accipit. Unde de guloſis dicitur Philip. 3. *Quorum Deus venter eſt*; quia ſcilicet conſtituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, ſicut dicitur Matth. 6. *Nemo poteſt duobus dominis ſervire*, adinvicem ſcilicet non ordinatis. Ergo impoſſibile eſt eſſe plures ultimos fines unius hominis adinvicem non ordinatos.

Reſpondeo dicendum, quod *impoſſibile eſt, quod voluntas unius hominis ſimul ſe habeat ad diverſa, ſicut ad ultimos fines*. Cujus ratio poteſt *triplex* aſſignari.

Prima eſt, quia cum [illegible]

nem, quod appetit ut bonum perfectum, & completivum suiipsius. Unde Aug. dicit 19. de civ. Dei: (*cap. 1. a prin. tom. 5.*) *Finem boni nunc dicimus, non quo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut plenum sit*. Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse, quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum: quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis: Unde oportet, id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut sup. habitum est, (*art. 3. hu. q.*) oportet, quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis: Sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet, ultimum finem esse unum: & præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. (*ar. præc.*)

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus: ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his, qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quę adinvicem oppositionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet, ut faciat opposita esse simul; quod contingeret, si tenderet in plura disparata, sicut in ul-

APPENDIX.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis ; quod impossibile est voluntatem hominis ferri in diversa, sicut in ultimos fines. Ut Matth. 6. *Nemo potest*, &c. secundum quod extenditur cum discursu *in argumen. contr.* Item per hoc, quod Helias dixit populo 3. Reg. 18. *usquequo claudicatis in duas partes ? Si Dominus est Deus, sequimini eum: si autem Baal, sequimini illum. Et non respondit ei populus verbum.* Ac si apertius dixisset. Impossibile, non tantum indecens est, quod voluntas vestra feratur in duos ultimos fines ; id, quod in proposito est, vos claudicare in duas partes ratione acceptationis duorum Deorum. Necesse est ergo; ut unum tantum illorum, qui fuerit per manifestam demonstrationem Deus, sequamini pro ultimo fine. Hoc vero dictum Heliæ, & consequenter veritatem hujus articuli populus omnis, tanquam a naturali rationis dictamine coactus, acceptavit ita perfecte, ut nec minimum verbum in oppositum responderet. Neque enim quicquam in contrarium tam lucidæ veritatis habebat : quamvis, pro magna parte ibi existente, ad cultum Baal & affecti, & addicti essent. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 6

Utrum homo omnia, quæ vult, velit propter ultimum finem.

Inf. q. 60. a. 2. cor. & 4. d. 49. qu. 1. a. 3. q. 4. Et 1. con. c. 10.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod non omnia, quæcunque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim, quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia : sed jocosa a seriis distinguuntur. ergo ea, quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea. Philos. dicit in princ. Metaphys. (*cap. 2. in princ. to. 3.*) quod *scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur* : Nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia, quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

cogitat de illo fine : sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo, quod appetit, aut facit. non ergo omnia homo appetit, aut facit propter ultimum finem.

Sed Contra est, quod dicit August. 19. de civitat. Dei : (c. 1. a prin. to. 5.) *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est, quod omnia, quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem.* Et hoc apparet *duplici* ratione.

Primo quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni ; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum : quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius : sicut patet tam in his, quæ fiunt a natura, quam in his, quæ fiunt ab arte. Et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quę est per ultimum finem.

Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causæ secundæ moventes non movent, nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes : Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad Secundum de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo, & perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocunque aliquid appetit, vel operatur : sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscunque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur : Sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & August. fuisse insinuatum, quod omnia, quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem. A B. Aug. quidem: *ut in arg. cont.* Ubi ly *propter quod amantur cætera*, idem est, ac si diceretur, cujus amor includitur in amore cæterorum, idest in quod amor noster fertur, quando amamus bona cætera. Homo igitur (secundum dictum hoc) vult finem ultimum, dum vult cætera ordinata ad ipsum, voluntate siquidem amat. A scripturis vero insinuatur idem per hoc, quod dicitur psal. 118. *Servavi mandata tua, & testimonia tua, quia omnes viæ meæ in conspectu tuo.* Hoc est; quia ego semper habui præ oculis, quod viæ meæ sunt in conspectu tuo, ideo servavi mandata tua, &c. Alioquin si solum, quia omnes viæ omnium secundum se, & rei veritatem consideratæ sunt in conspectu Dei, esset efficax causa ad servandum mandata Dei, tunc omnes etiam mali, & pessimi servarent mandata Dei. Per dictum ergo illud Propheta notificavit nobis, quod possibile est hominem, quæcumque vult, velle propter ultimum finem Deum, & consequenter a simili connotavit hæc verificari posse de voluntate hominis respectu cujuscumque ultimi finis a seipsa præscripti. Ideo enim etiam vere dicitur, quod ultimus finis affectui hominis dominatur ita, ut ex ipso fine homo totius vitæ suæ regulas accipiat, *ut supra articulo quinto, in argumen. cont.* Item insinuatur illud a Prov. tertio: *In omnibus viis tuis cogita illum*, scilicet ultimum finem Deum. Item potest similiter haberi hoc idem per discursum proposito isti convenientem, ex dicto illo Deuteronom. undecimo. *Ama Dominum Deum tuum, & observa præcepta ejus*, &c. *Ponite hæc verba in cordibus*, &c. *Suspendite in manibus*, &c. *inter oculos*, &c. *Quando sedens in domo*, &c. Vide Veritates Aureas super totam legem veterem, *Deuter. undecimo; concl. prima. Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VII.

7

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Sup. ar. 5. cor. & 1. Eth. lect. 9. fin.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum: sed quidam avertuntur ab incommutabili bono peccando. non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea. Secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur, quod in hominibus non essent diversa studia vivendi. quod patet esse falsum.

3. Præterea. Finis est actionis terminus: actiones autem sunt singularium: Homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea, quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed Contra est, quod August. dicit 13. de Trinit. (*cap. 4. in princ. tom. 3.*) quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui *dupliciter. Uno modo* secundum rationem ultimi finis: *Alio modo* secundum id, in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur *ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi*: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri; quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est. (*ar. 5. hu. qu.*)

Sed *quantum ad id, in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine.* Nam *quidam* appetunt divitias, tanquam consummatum bonum; *quidam* vero voluptatem; *quidam* vero quodcunque aliud: Sicut & omni gustui delectabile est dulce: sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod illi, qui peccant, avertuntur ab eo, in quo vere invenitur ratio ultimi finis: non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res, in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium; tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est. (*ar. 5. hujus qu.*)

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod omnium hominum est unus finis ultimus. A Divo Augustino quidem, ut in *argument. contr.* Item ab eodem super *psal.* 118. in principio ly *Beati*. Ibi enim videbis, eum dicere, beatitudinis nomen esse tam universale, ut omnes etiam peccatores appetant beatitudinem, & (quod mirabilius est) dum peccant, beatitudinem quærunt, ideoque peccant, ut beati esse possint. Vide illum ibi. A scripturis vero, ut Eccles. 6. *Quid habet amplius sapiens a stulto, nisi ut pergat, ubi est vita?* Per hoc enim denotatur *primo*, quod sapiens, & stultus conveniunt in hoc, quod ambo pergunt ad eundem finem ultimum in communi ratione consideratum, idest, quod uterque illorum (puta justus, & criminosus) vult esse beatus. *Secundo*, quod differunt in hoc, quod sapiens pergit ad finem ultimum, qui vere est vita, stultus autem non. Nisi enim ibi illud primum denotaretur, sequeretur, quod sapiens amplius a stulto haberet, quam pergere, ubi est vita, quod tamen aperte negat ipsa scripturæ auctoritas, ut patet. Cum ergo omnes homines sufficienter dividantur per esse sapientem, & esse stultum, constat ex illa sententia, & quod ultimus finis in ratione finis (scholastice loquendo) est unus omnium hominum, & quod ultimus finis secundum rem, in qua ratio ipsius finis invenitur, non est unus omnium hominum. *Secundo* vides quomodo ex his, &c.

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Inf. q. 103. *a.* 2. *&* 2. *d.* 38. *ar.* 1. *&* 2. *cor. &* 1. *cont. cap.* 75. *& lib.* 3. *cap.* 17. 25. *&* 27. *fi. &* 97. *& ver. q.* 5. *ar.* 6. *ad* 4.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod in ultimo fine hominis etiamomnia alia conveniant. Finis enim respondet principio, sed illud, quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Preterea. Dionys. dicit in l. de div. nom. (*c.* 10. *in princ. & c.* 4. *lect.* 1.) quod *Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem*: sed ipse est ultimus finis hominis; quia solo ipso fruendum est. ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea. Finis ultimus hominis est objectum voluntatis: sed objectum voluntatis est bonum universale, quod est finis omnium. ergo necesse est, quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed Contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit: (*lib.* 19. *de civ. Dei, cap.* 1. *tom.* 5. *&* 13. *de Trinit. cap.* 4. *tom.* 3.) Sed *non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint*, sicut August. dicit in lib. 83. QQ. (*qu.* 5. *to.* 4.) Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in quinto Metaphysic. (*tex.* 22. *tom.* 3.) Finis *dupliciter* dicitur, scilicet *cujus*, & *quo*; idest ipsa res, in qua ratio boni invenitur, & usus, sive adeptio illius rei. Sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: & finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniæ, ut usus. *Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt:* quia Deus est ultimus finis hominis, & omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non

non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, & aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo, & amando Deum: Quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt, & non conveniunt. Quod quidem conveniant, insinuatur Apocal. 22. *Ego sum α, & ω, primus, & novissimus: principium, & finis*. Ac si in proposito affirmaret id, quod apertius dicitur Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Hoc est: Dominus operatus est universa ad hunc finem, ut communicaret eis bonitatem suam, modo tamen unicuique convenienti. Vide circa hoc Veritates Aureas super totam legem veterem, *Genes.* 43. *conclu.* 4. Bonitas ergo Dei, quæ Deus est secundum scripturam hanc, est finis universarum rerum a se factarum. Quod vero non conveniant, insinuatur per hoc, quod dicitur ps. 31. *Nolite fieri, sicut equus, & mulus, quibus non est intellectus*. Cum enim per intellectum attingatur ille finis ultimus, juxta illud D. August. *fecit Deus creaturam rationalem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*, patet, quod scriptura, dum intellectum existentem in hominibus negat in bestiis, scholastice loquendo tamquam ab ipsa radice dicit, quod creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine cum homine. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de beatitudine ...

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum beatitudo consistat in divitiis.
Secundo. Utrum in honoribus.
Tertio. Utrum in fama, sive in Gloria.
Quarto. Utrum in potestate.
Quinto. Utrum in aliquo corporis bono.
Sexto. Utrum in voluptate.
Septimo. Utrum in aliquo bono animæ.
Octavo. Utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS I. 9

Utrum beatitudo hominis consistat in Divitiis.

3. cont. c. 30. & op. 2. cap. 108. 262. 264. & op. 20. l. 1. c. 8. & Matth. 5. c. 3. 4. & 5. & 1. Eth. lect. 5. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit, quod maxime in hominis affectu dominatur: Hujusmodi autem sunt proprie divitiæ: dicitur enim Eccl. 10. *Pecuniæ obediunt omnia*. Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea. Secundum Boet. in 3. de consol. (*prof. 2. a princ.*) *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: Sed in pecuniis omnia possideri videntur: quia, ut Phil. dicit in 5. Eth. (*c. 5. & 1. Polit. c. 6. tom. 5.*) *Ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo, quodcunque homo voluerit*. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea. Desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum: Sed hoc maxime in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccles. 5. Ergo in divitii beatitudo consistit.

Sed Contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quam in emittendo ipsam. Sed, sicut Boet. in 2. de consol. (*prosa 5. circ. pr.*) dicit, *Divitiæ effundendo magis, quam coacervando melius nitent: siquidem avaritia semper odiosos claros facit largitas*. Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

Præterea. Beatitudo debet esse perfectum bonum,

ficut rurfum Boetius dicit in 3. de confolat. (*profa* 3.) *inter abundantiffimas opes aliqua femper confundit animum anxietas, & quod abfens eft, defideratur: qui defiderat autem, eget; qui vero eget, non ufquequaque fibi fufficiens eft: ac proinde nihilo indigentem, fufficientemque fibi facere nequeunt opes; poffuntque ipfæ vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea præfidio indigent, ut ferventur*. Ergo in divitiis beatitudo confiftere dici non poteft.

(Hoc argumentum in pluribus Codicibus deeft.)

Refpondeo dicendum, quod *impoffibile eft, beatitudinem hominis in divitiis confiftere*. Sunt enim *duplices* divitiæ, ut Philofophus dicit in 1. Politic. (*cap. 6. tom. 5.*) fcilicet *naturales*, & *artificiales*. *Naturales* quidem divitiæ funt, quibus homini fubvenitur ad defectus naturales tollendos: ficut cibus, & potus, veftimenta, vehicula, & habitacula, & alia hujufmodi. Divitiæ *artificiales* funt, quibus fecundum fe natura non juvatur, ut denarii, fed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut fint quafi menfura rerum venalium.

Manifeftum eft autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis effe non poteft. Quæruntur enim hujufmodi divitiæ ad fuftentandam naturam hominis: Et ideo non poffunt effe ultimus finis; fed magis ordinantur ad hominem, ficut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujufmodi funt infra hominem, & propter hominem facta, fecundum illud Pfal. 8. *Omnia fubjecifti fub pedibus ejus*.

Divitiæ autem artificiales non quæruntur nifi propter naturales: Non enim quærerentur, nifi quia per eas emuntur res ad ufum vitæ neceffariæ: unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impoffibile eft igitur, beatitudinem, quæ eft ultimus finis hominis, in divitiis effe.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ, quantum ad multitudinem ftultorum, qui fola corporalia bona cognofcunt, quę pecunia acquiri poffunt: Judicium autem de bonis humanis non debet fumi a ftultis, fed a fapientibus: ficut & judicium de faporibus ab his, qui ha-

Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus; quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ: sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus; quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosop. in primo Politic. (*cap. 6. a med. tom. 5.*) Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, & desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, & alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur: Et ideo dicitur Eccles. 24. *Qui edunt me, adhuc esurient*. Sed in appetitu divitiarum, & quorumcunque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur, & alia appetuntur, secundum quod significatur Joan. 4. cum Dominus dicit: *Qui biberit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum*. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur: Et ideo, hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito a scripturis fuisse insinuatum, quod in divitiis non potest esse beatitudo. Ut per hoc, quod dicitur in psal. 61. *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere*. Cum tamen Spiritus Sanctus sciat, quod cor apponendum est in beatitudine. Item per hoc quod dicitur Eccles. 5. *Qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. Et infra. *Divitiæ conservatæ in malum Domini sui*. Cum tamen ex amore beatitudinis amanti multus fructus sequatur: & beatitudo in bonum semper, & numquam in malum beatificati cedat. *Secundo* vides quomodo, &c.

ARTICULUS II. 10

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in honoribus.

3. *con. c.* 28. *&* *op.* 2. *c.* 108. *&* 264. *& Matth.* 5. *&* 1. *Eth. lect.* 5.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in honoribus conſiſtat. Beatitudo enim, ſive felicitas eſt *præmium virtutis*, ut Philoſ. dicit in 1. Ethic. (*c.* 9. *in princ. to.* 5.) Sed honor maxime videtur eſſe id, quod eſt *virtutis præmium*, ut Philoſ. dicit in 4. Ethic. (*cap.* 3.) Ergo in honore maxime conſiſtit beatitudo.

2. Præterea. Illud, quod convenit Deo, & excellentiſſimis, maxime videtur eſſe beatitudo, quæ eſt bonum perfectum: Sed hujuſmodi eſt honor, ut Philoſ. dicit in 8. Ethic. (*cap.* 14. *& loc. nunc cit.*) & 1. Timoth. 2. dicit Apoſtol. *Soli Deo honor, & gloria*. Ergo in honore conſiſtit beatitudo.

3. Præterea. Illud, quod eſt maxime deſideratum ab hominibus, eſt beatitudo: Sed nihil videtur eſſe magis deſiderabile ab hominibus, quam honor: quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum ſui honoris. Ergo in honore beatitudo conſiſtit.

Sed Contra. Beatitudo eſt in beato: honor autem *non eſt in eo, qui honoratur, ſed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philoſ. dicit in 1. Ethic. (*cap.* 5. *tom.* 5.) ergo in honore beatitudo non conſiſtit.

Reſpondeo dicendum, quod *impoſſibile eſt, beatitudinem conſiſtere in honore*. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam: & ita eſt ſignum, & teſtimonium quoddam illius excellentię, quæ eſt in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur ſecundum beatitudinem, quæ eſt hominis bonum perfectum; & ſecundum partes ejus, ideſt ſecundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor poteſt quidem conſequi beatitudinem; ſed principaliter in eo beatitudo conſiſtere non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non eſt præmium virtutis, propter quod virtuoſi operantur; ſed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quaſi a non habentibus ad dandum majus. Verum

quam virtuosi operantur: Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo, & excellentissimis, in signum, vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est, (*in corp. art.*) contingit, quod homines maxime honorem desiderant: Unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a Scripturis fuisse insinuatum, quod beatitudo non consistit in honore. Ut per hoc, quod dicitur 3. Regum 10. *Universa terra desiderabat vultum Salomonis, & singuli ferebant ei munera.* Et cap. 11. *Rex Salomon adamavit mulieres alienigenas*, &c. *Depravatum est cor ejus, ut sequeretur Deos alienos.* Ex hoc enim quod Scriptura tantum honorem ab universis delatum Salomoni refert, quem postea depravatum narrat, declaratum vult esse scholasticis Theologis, quod beatitudo, quæ procul dubio beatum non patitur esse vitiosum, non consistit in honoribus. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS III. 11

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria.

3. con. c. 29. & op. 2. c. 108. & 264. & op. 20. lib. 1. c. 7. & 8.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur: hujusmodi autem est gloria. Dicit enim Apost. Roman. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloria.

Bonum est diffusivum ...

1.) Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambros. dicit, (*vel potius August. lib.* 3. *cont. Maximin. cap.* 13. *circ. med. to.* 6. *Nam ex Ambros. non occurrit*) nihil aliud est, quam *clara cum laude notitia*. Ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea. Beatitudo est stabilissimum bonorum: Hoc autem esse videtur fama, vel gloria; quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur. unde Boeth. dicit in lib. 2. de consol. (*prof.* 7. *circ. med.*) *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis*. Ergo beatitudo consistit in fama, seu gloria.

Sed Contra. Beatitudo est verum hominis bonum: Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam. ut enim dicit Boetius in lib. 3. de consol. (*prof.* 6. *in princ.*) *Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt: quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant*. Non ergo beatitudo hominis consistit in fama, seu gloria.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere*. Nam gloria nihil aliud est, quam *clara notitia cum laude*, ut Ambros. dicit. (*loc. cit. in arg.* 2.) Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, & aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur: sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit; & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria, quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. 90. *Eripiam eum, & glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum*.

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, & præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani: Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus non loquitur ibi de gloria, quæ eſt ab hominibus, ſed de gloria, quæ eſt a Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Marc. 8. *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris ſui coram angelis ejus.*

Ad ſecundum dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam, vel gloriam eſt in cognitione multorum, ſi cognitio quidem vera ſit, oportet quod derivetur a bono exiſtente in ipſo homine: & ſic præſupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falſa ſit, non concordat rei: & ſic bonum non invenitur in eo, cujus fama celebris habetur. Unde patet, quod fama nullo modo poteſt facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet ſtabilitatem: immo falſo rumore de facili perditur: & ſi ſtabilis aliquando perſeveret, hoc eſt per accidens: Sed beatitudo habet per ſe ſtabilitatem, & ſemper.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a Scripturis eſſe inſinuatum, quod beatitudo non poteſt conſiſtere in gloria humana. Ut per dictum Iſa. 40. *Omnis caro fœnum, & omnis gloria ejus, quaſi flos agri. Exſiccatum eſt fœnum, & cecidit flos.* De ratione enim beatitudinis eſt, quod oppoſito modo ſe habeat, ideſt, quod ſit per ſe ſtabilis, & ſemper. Valet ad hunc locum etiam gloria Salomonis, &c. de qua vide *art. 2. appen.* & textum Bibliæ ibi citatum. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS IV. 12

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in poteſtate.

3. cont. c. 31. *& op.* 2. *c.* 108. *&* 274.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo conſiſtat in poteſtate. Omnia enim appetunt aſſimilari Deo, tanquam ultimo fini, & primo principio: Sed homines, qui in poteſtatibus ſunt, propter ſimilitudinem poteſtatis maxime videntur eſſe Deo conformes: unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. 22. *Diis non detrahes*. Ergo in poteſtate beatitudo conſiſtit.

... Beatitudo eſt bonum perfectum: Sed

perfectissimum est, quod homo etiam alios congrue possit regere; quod convenit his, qui in potestate sunt constituti. Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea. Beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei, quod maxime est fugiendum: sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed Contra. Beatitudo est perfectum bonum: Sed potestas est maxime imperfecta. ut enim dicit Boethius lib. 3. de consolat. (*prof.* 5. *circ. med.*) *Potestas humana solicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit*. Et postea: *Potentem censes, qui satellite latus ambit? qui quos terret ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem in potestate consistere*, propter duo. *Primo* quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in 5. Metaph. (*tex.* 17. *to.* 3.) Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. *Secundo*, quia potestas se habet ad bonum, & ad malum: Beatitudo autem est proprium & perfectum hominis bonum: Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem *quatuor* generales rationes induci ad ostendendum, quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat.

Quarum *prima* est, quod, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum: omnia autem prædicta possunt inveniri & in bonis, & in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, ut patet in primo Ethic. (*cap.* 7. *tom.* 5.) hoc necesse est, quod, beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; Adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, & hujusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: Quod non convenit præmissis: Dicitur enim Eccles. 5. quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui*: Et simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo or-

turaliter ordinetur. Præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus ; & ut plurimum a fortuna : unde & *bona fortunæ* dicuntur.

Unde patet , quod *in præmissis nullo modo beatitudo consistit*.

Ad primum ergo dicendum , quod divina potestas est sua bonitas : Unde uti sua potestate non potest nisi bene . Sed hoc in hominibus non invenitur . Unde non sufficit ad beatitudinem , quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem , nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum , quod sicut optimum est , quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum : ita pessimum est , si male utatur : Et ita potestas se habet ad bonum , & ad malum.

Ad tertium dicendum , quod servitus est impedimentum boni usus potestatis : Et ideo naturaliter homines eam fugiunt , & non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo* : quomodo per rationem ostendas , merito fuisse insinuatum a Scripturis , quod beatitudo non consistit in potestate . Ut per hoc , quod dicitur Sapientiæ 6. *Melior est sapientia , quam vires , & vir prudens , quam fortis* . Et infra . *Judicium durissimum in his , qui præsunt , fiet , & potentes potenter tormenta patientur* : *& fortioribus fortior instat cruciatio* . Patet enim , quod hæc omnia sunt contra rationem beatitudinis : cum nihil sit ea melius , neque ipsa compatiatur secum aliquod malum . Item per dictum Judith 1. *Arphaxad gloriabatur , quasi potens in potentia exercitus sui , & in gloria quadrigarum suarum . Nabuchodonosor igitur Rex Assyriorum pugnavit contra Arphaxad , & obtinuit eum in campo magno* . Constat vero , quod hoc est contra rationem beatitudinis , cum hæc per se sit semper quieta , & inamissibilis . *Secundo* , &c.

ARTICULUS V. 13

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf. q. 3. a. 3. cor. & 4. d. 49. q. 1. a. 1. q. 1. & 3. con. c. 32. & 37. prin. & op. 3. c. 264. & Ps. 32. & 1. Eth. lect. 10.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Ecclesiast. 30. *Non est census supra censum salutis corporis:* Sed in eo, quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea. Dionysius dicit 5. cap. de div. nomin. (*a princ. lect.* 1.) quod *esse est melius, quam vivere, & vivere melius, quam alia, quæ consequuntur:* Sed ad esse, vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea. Quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet; quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit: Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo sicut prima causa efficiens est, quæ in omnia influit; ita ultimus finis est, quod ab omnibus desideratur: Sed ipsum esse est, quod maxime desideratur ab omnibus. Ergo in his, quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed Contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia: Sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur: sicut ab elephante in diuturnitate vitæ; a leone in fortitudine; a cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem hominis in bonis corporis consistere,* propter *duo.*

Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, ultimus finis sit ejusdem conservatio in esse. Unde

tioni commissus, secundum illud, quod dicitur Ecclesiast. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui*. Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum: Unde impossibile est, quod ultimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conservatio humani esse.

Secundo, quia dato quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in anima, & in corpore: & quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est; (*p. p. q.* 75. *a.* 1. & *q.* 90. *a.* 4.) ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat: Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam, sicut ad finem; ita bona exteriora ad ipsum corpus. Et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur: sicut & bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, & omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequentia: Et hoc modo Dionys. loquitur: Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re, vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ, sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde & Dionys. ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, & intelligentia viventibus*.

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur, quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: Cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens,

vens, quædam ſecundum eſſe vivens, & intelligens, & beatum: Et hoc paucorum eſt.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe inſinuatum a Scripturis, quod beatitudo non poteſt conſiſtere in bonis corporis. Ut per dictum Geneſ. 3. *In ſudore vultus tui veſceris pane tuo, donec revertaris in terram, quia pulvis es, & in pulverem reverteris*. Item per illud Job 14. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miſeriis; qui, quaſi flos, egreditur, & conteritur; & fugit, velut umbra; & numquam in eodem ſtatu permanet*. Patet enim diſcurrenti, & applicanti, per ſingula, quod hæc de corpore ſpeciatim prædicta non tantum beatitudo non ſunt; ſed etiam beatitudini contraponuntur. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis declaretur viciſſim Angelica doctrina præſens, & conſolidetur.

ARTICULUS VI. 14

Utrum beatitudo hominis conſiſtat in Voluptate.

4. *d.* 44. *q.* 1. *a.* 3. *q.* 4. *ad* 3. *&* 4. *Et* 3. *cont. c.* 27. *&* 33. *Et opuſ.* 1. *c.* 108. *Et Mat.* 5. *Et* 2. *Eth. lect.* 5. *& lect.* 10.

Ad Sextum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in voluptate conſiſtat. Beatitudo enim, cum ſit ultimus finis, non appetitur propter aliud, ſed alia propter ipſam: Sed hoc maxime convenit delectationi. ridiculum eſt enim ab alio quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in 10. Eth. (*cap.* 2. *to.* 5.) Ergo beatitudo maxime in voluptate, & delectatione conſiſtit.

2. Præterea. Cauſa prima vehementius imprimit, quam ſecunda, ut dicitur in lib. de cauſis: (*Propoſit.* 1. *to.* 3.) Influentia autem finis attenditur ſecundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi, quod maxime movet appetitum: Hoc autem eſt voluptas: Cujus ſignum eſt, quod delectatio in tantum abſorbet hominis voluntatem, & rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur, quod ultimus finis hominis, qui eſt beatitudo, maxime in voluptate conſiſtat.

Cum appetitus ſit boni, illud

est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed Contra est, quod Boeth. dicit in 3. de consol. (*prosa* 7.) *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.*

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur 7. Ethicor. (*cap.* 13. *ad fin. to.* 5.) In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in unaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; Sicut in homine aliud est, quod est *animal rationale mortale*, aliud, quod est *risibile*. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod *nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.*

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens. Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis, & partium animæ corpori concreatarum: Sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitur. Unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia,

&

& continet ſub ſe infinita ſingularia. Unde patet, quod bonum conveniens corpori, quod per appre-henſionem ſenſus delectationem corporalem cauſat, non eſt perfectum bonum hominis, ſed eſt mini-mum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapient. 7. dicitur, quod *omne aurum in com-paratione ſapientiæ arena eſt exigua*. Sic igitur *ne-que voluptas corporalis eſt ipſa beatitudo, nec eſt per ſe accidens beatitudinis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ejuſdem ratio-nis eſt, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil eſt aliud, quam quietatio ap-petitus in bono: ſicut ex eadem virtute naturæ eſt, quod grave feratur deorſum, & quod ibi quie-ſcat. Unde ſicut bonum propter ſeipſum appetitur; ita & delectatio propter ſe, & non propter aliud appetitur, ſi ly *propter* dicat cauſam finalem: Si ve-ro dicat cauſam formalem, vel potius cauſam moti-vam, ſic delectatio eſt appetibilis propter aliud, ideſt propter bonum, quod eſt delectationis obje-ctum; & per conſequens eſt principium ejus, & dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appe-tatur, quia eſt quies in bono deſiderato.

Ad ſecundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis ſenſibilis contingit ex hoc, quod opera-tiones ſenſuum, quia ſunt principia noſtræ cognitio-nis, ſunt magis perceptibiles: Unde etiam a pluri-bus delectationes ſenſibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes ap-petunt delectationes, ſicut & appetunt bonum: & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non e converſo, ut dictum eſt. (*in cor. ar.*) Un-de non ſequitur, quod delectatio ſit maximum, & per ſe bonum; ſed quod unaquæque delectatio conſequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio conſequatur id, quod eſt per ſe, & maximum bo-num.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreſes *Cerinthianorum* dicentium, bea-titudinem conſiſtere in carnis delitiis. Et *Chiliaſta-rum* dicentium, cum venerit Chriſtus de cœlo, mille anni erunt iterum nobis ad vivendum, ge-nerandum, & manducandum ſecundum carnales

omnia appetunt, videtur esse bonum optimum: Sed delectationem omnia appetunt, & sapientes, & insipientes, & etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed Contra est, quod Boeth. dicit in 3. de consol. (*prosa* 7.) *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur*.

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur 7. Ethicor. (*cap.* 13. *ad fin. to.* 5.) In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in unaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius: Sicut in homine aliud est, quod est *animal rationale mortale*, aliud, quod est *risibile*. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod *nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens*.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens. Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habet infinitatem respectu ipsius corporis, & partium animæ corpori concreatarum: Sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitur. Unde forma a materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia,

&

& continet sub se infinita singularia. Unde patet, quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapient. 7. dicitur, quod *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est exigua*. Sic igitur *neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ejusdem rationis est, quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud, quam quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute naturæ est, quod grave feratur deorsum, & quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur; ita & delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem: Si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, idest propter bonum, quod est delectationis objectum; & per consequens est principium ejus, & dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc, quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles: Unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut & appetunt bonum: & tamen delectationem appetunt ratione boni, & non e converso, ut dictum est. (*in cor. ar.*) Unde non sequitur, quod delectatio sit maximum, & per se bonum; sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio consequatur id, quod est per se, & maximum bonum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hereses *Cerinthianorum* dicentium, beatitudinem consistere in carnis delitiis. Et *Chiliastarum* dicentium, cum venerit Christus de cœlo, mille anni erunt iterum nobis ad vivendum, generandum, & manducandum secundum carnales ventris voluptates. Et *Judæorum*, atque *Sarracenorum* qui (ut refert Sanctus Doctor *contr. Gen. lib. 3. cap. 27.*) ponunt retributiones justorum in præ-
di-

dictis voluptatibus. Et *Philosophorum* dicentium (refert Directorium inquisit. 2. *par. quæst.* 4.) quod voluptas corporum est summum bonum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito damnari a Sap. 2. *Dixerunt impii cogitantes apud se non recte*, &c. *Nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra. Ubique relinquamus signa lætitiæ, quoniam hæc est pars nostra, & hæc est sors nostra*. Item a Salomone ex prædictorum Epicuræorum persona, tamquam eos damnans (ut ex Sapien. 2. *Nunc vidimus, qui tales sunt impii, & non recte cogitantes*) dicebat Eccles. 5. *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis, & bibat, & fruatur lætitia ex labore suo, hæc est pars illius*. Item a Psalm. 37. *Lumbi mei impleti sunt illusionibus*. Per hoc enim, quod Spiritus sanctus ibi carnales, seu lumborum (quandoquidem in lumbis est luxuria) voluptates vocat illusiones, aperte monstrat, quod beatitudo nullatenus potest esse in voluptate. Item ab Eluc. Additio. *articul. num*. 347. 353. 358. Item a Veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Gen*. 15. *conclus*. 2. Item luculenter ab Ecclesiæ sanctæ fidelissimo Doctore *Contra Gentiles, libro tertio, capitulo vigesimoseptimo, & lib*. 4. *capit*. 83. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica hæc doctrina.

ARTICULUS VII. 15

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum: Hoc autem per *tria* dividitur; quæ sunt *bona exteriora, bona corporis*, & *bona animæ*: Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est. (*art*. 5. & 6. *hu. qu.*) Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea. Illud, cui appetimus aliquod bonum, magis amamus, quam bonum, quod ei appetimus: sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam: Sed unusquisque quodcunque bonum sibi appetit: Ergo seipsum amat magis, quam omnia alia bona: Sed beatitudo est, quod maxime amatur, quod patet ex hoc, quod propter ipsam omnia amantur, & desiderantur.

tur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis: sed non in bonis corporis. ergo in bonis animæ.

3. Præterea. Perfectio est aliquid ejus, quod perficitur: sed beatitudo est quædam perfectio hominis. ergo beatitudo est aliquid hominis: Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. (*a.* 5. *hu. qu.*) Ergo beatitudo est aliquid animæ: Et ita consistit in bonis animæ.

Sed Contra est, quod, sicut Augustin. dicit in lib. 1. de Doctrina Christiana, (*cap.* 22. *tom.* 3.) *Id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est*: Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu. præc. ar.* 8.) Finis *dupliciter* dicitur scilicet *ipsa res*, quam adipisci desideramus, & *usus*, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est, quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: Fit enim de potentia sciente actu sciens, & de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum; sicut propter complementum, impossibile est, quod id, quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis suiipsius: Similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens boni appetitum: Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: Quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, & per consequens particulatum. Unde impossibile est, quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis.

Sed *si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcunque usum ipsius rei, quæ appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ*: quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa, quæ appetitur ut finis, est id, in quo beatitudo consistit, & quod beatum facit: sed

sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod *beatitudo est aliquid animæ: Sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona, quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & objectum, quod est extrinsecum: Et hoc modo nihil prohibet dicere, id, in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur, tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur, tanquam id, cui concupiscitur bonum: Et sic etiam homo amat seipsum: Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi, cum de charitate agetur. (*2. 2. q. 25. a. 10. & q. 26. a. 3.*)

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens: sed id, in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primò*: quomodo per rationem scilicet *secundæ* partis conclusionis, interimas hæresim *Begardorum*, & *Beguinarum* dicentium, quod omnis intellectualis natura est naturaliter beata in seipsa. Ex quo dicto patet, quod beatitudo, idest, id, in quo consistit beatitudo, idest objectum beatitudinis, est secundum illos ipsa anima, & per consequens taliter sumpta beatitudo consistit secundum illos in bonis animæ; contra quod iste articulus directe militat. *Secundo* habes: quomodo per eandem rationem ostendas, hæresim illam merito damnari a Papa *Clemente V.* in Conc. *Viennensi*, qui, postquam prædictam hæresim quinto loco inter alias eorundem, & earundem recitavit, sic inquit: *Nos sacro approbante Concilio sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus, & reprobamus omnino, inhibentes districtius, ne quis ipsos de cætero teneat, approbet, vel defendat.* Hæc in libro Clementinarum, titulo de hæreticis, cap. *Ad nostrum*. Item a Hierem. 9. *Non glorietur*

sa-

sapiens in sapientia sua, & non glorietur fortis in fortitudine sua, & non glorietur dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, scire, & nosse me. Per hoc enim Hieremias demonstrat, quod beatitudo non consistit in bonis nostris, sed in aliquo extrinseco, scilicet Deo, & per consequens commonstrat, quod anima nostra non est naturaliter beata in seipsa. Valet hæc auctoritas etiam pro *artic.* 1. 3. 4. Item a dicto per Isa. 14. *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer?* Nam si omnis natura intellectualis esset naturaliter beata in seipsa, illarum nulla posset esse misera, quod tamen est falsum secundum Isaiam hic. Nam illa, quæ insunt a natura, non deficiunt, propter quod & naturalia remanserunt in dæmonibus integra, & splendidissima, ut inquit *Dionysius c.* 4. *de Divinis nominib.* Item a dicto per Job 4. *In Angelis suis reperit pravitatem.* Pravitas enim mali Angeli fuit illa, qua appetiit esse Deus secundum Isa. 14. *Ero similis Altissimo.* Ideo aut dicitur voluisse esse Deus, quia ipse sibi esse beatitudo voluit, vel, quod in idem demum redit, voluit per suam virtutem beatitudinem habere: id, quod est proprium Dei. Vide 1. *q.* 63. *a.* 3. *cum Eluc.* Per hoc ergo ostendit Job cum Isa. quod pravum est, & casum de cœlo secum fert, dicere, quod beatitudo inest naturaliter cuilibet intellectuali naturæ. *Tertio*, &c.

ARTICULUS VIII. 16

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. *q.* 12. *a.* 1. *cor.* & *q.* 82. *ar.* 2. *cor. Et* 2. *qu.* 85. *art.* 2. *cor. Et* 4. *con. cap.* 7. §. 17. & *c.* 54. *Et op.* 2. *cap.* 108. & 264. *Et opu.* 20. *lib.* 1. *cap.* 8. & *psal.* 32.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dion. 4. c. de divinis nominibus, (*par.* 1. *lect.* 3. & 6.) quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum.* Ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris: Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est, (*q.* 57. *art.* 7. & 108. *ar.* 8. & 111. *ar.* 1.) videtur, quod beatitudo hominis con-

consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea. Ultimus finis cujuslibet rei est in suo opere perfecto: unde pars est propter totum, sicut propter finem: Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur *major mundus*, comparatur ad hominem, qui in 8. Phys. (*tex.* 17. *to.* 2.) dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea. Per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur: Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum, quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur, quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit: Et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed Contra est, quod August. dicit 19. de civit. Dei: (*cap.* 26. *in princ. to.* 5.) *Ut vita carnis anima est; ita beata vita hominis Deus est*: de quo dicitur Psal. 143. *Beatus populus, cujus Dominus Deus ejus est*.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato*. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum: sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale: Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo: quia omnis creatura habet bonitatem participatam.

Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psalm. 102. *Qui replet in bonis desiderium* &c. *In solo* igitur *Deo beatitudo hominis consistit*.

Ad primum ergo dicendum, quod *superius hominis* attingit quidem *infimum angelicæ naturæ* per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum, & perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum,

sed

ſed aliquid aliud. Univerſitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non eſt ultimus finis; ſed ordinatur in Deum ſicut in ultimum finem. Unde bonum univerſi non eſt ultimus finis hominis, ſed ipſe Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non eſt minus, quam bonum, cujus eſt homo capax, ut rei intrinſecæ, & inhærentis: Eſt tamen minus, quam bonum, cujus eſt capax, ut objecti, quod eſt infinitum: Bonum autem, quod participatur ab Angelo, & a toto univerſo, eſt bonum finitum, & contractum.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreſim *Almarici* dicentis: beatitudinem hominis conſiſtere in videre Deum in ſuis creaturis. *Beati*, inquit, *non vident Deum ullo pacto in ſe, ſed in ſuis creaturis*: Patet autem ſapienti ſcholaſtico, quod hoc idem valet, ac ſi diceret: Beatitudo hominis conſiſtit in bono creato. Id, quod, & per conſequens *Almaricum* oppugnat, ac expugnat præſens articulus. *Secundo* habes: quomodo per rationem oſtendas, illam hæreſim damnari merito a Papa *Innocentio Tertio* in Concilio Generali de Summa Trinita. & fide Catholica, capit. *Damnamus*, ubi in fine ait: *Reprobamus, & condemnamus perverſiſſimum dogma impii Almarici, cujus mentem ſic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam inſana ſit cenſenda*. Hæc ibi. Nota, quod per ly *dogma* intelligit totam doctrinam Almarici, in cujus ſignum poſtea idem repetendo ſubdit ly *cujus doctrina*: præterea, quod, ſi auctor reprobatur, ejus quoque ſcripta reprobata eſſe cointelliguntur. Id, quod docet univerſaliter ſub perſona quorundam Papa Greg. dum inquit: *Cum Cæleſtinus, atque Pelagius in Epheſina Synodo ſint damnati, quomodo poterunt illa capitula recipi, quorum damnantur auctores?* Hæc ille, extra de hæretic. cap. *fraternitatis*. Item ſpeciatim in terminis a Divo Auguſtino, ut in *argumen. contr.* Item ab Eccleſiaſt. 1. *Vanitas vanitatum, & omnia vanitas*. Et, poſtquam ſuam gloriam, honorem, divitias, potentiam, & hujuſmodi narraverat in cap. 2. per ly *magnificavi opera mea, ædificavi mihi*, &c. ſubdit ly *vidi in omnibus vanitatem, & afflictionem animi, & nihil permanere ſub ſole*. Per hæc enim

patet Theologis speculativis intentum a dictis in *Elucidatio*. *Addition. articulorum num.* 396. Et ab *Elucidatio*. 1. *p. quæst.* 12. *articul.* 1. *Tertio* vides, &c.

QUÆSTIO III.

Quid sit Beatitudo in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est, quid sit Beatitudo, & quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum beatitudo sit aliquid increatum.
Secundo. Si est aliquid creatum, utrum sit operatio.
Tertio. Utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.
Quarto. Si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectus, an voluntatis.
Quinto. Si est operatio speculativi intellectus, aut practici.
Sexto. Si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.
Septimo. Utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.
Octavo. Utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I. 17

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Inf. q. 26. *a.* 3. *&* 4. *d.* 49. *q.* 1. *a.* 2. *q.* 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boet. in 3. de consol. (*prosa* 10. *cir. med.*) *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri*.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum: sed esse summum bonum convenit Deo. cum ergo non sint plura summa bona, videtur, quod beatitudo sit idem, quod Deus.

3. Præterea. Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit: sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet, nisi in Deum, *quo solo fruendum est*, ut Augustinus dicit. (*lib.* 1. *de doctrina Christ.*

c. 5.

c. 5. & 22. *tom.* 3.) ergo beatitudo est idem, quod Deus.

Sed Contra. Nullum factum est increatum: Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundum Augustinum 1. de Doctrina Christiana, (*cap.* 3. *in princ. tom.* 3.) *Illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt*. Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*quæst.* 1. *art.* 8. & *quæst. præc. art.* 7.) finis dicitur *dupliciter*. *Uno modo* ipsa res, quam cupimus adipisci: sicut avaro est finis pecunia. *Alio modo* ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei, quæ desideratur: sicut si dicatur, quod possessio pecuniç est finis avari, & frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo *modo* ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem *modo* ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud, quam adeptio, vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. *Si* ergo *beatitudo hominis consideretur quantum ad causam, vel objectum, sic est aliquid increatum*. *Si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam: Non enim per adeptionem, aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boet. per participationem; sicut & dii per participationem dicuntur: Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio, vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum, quo adeptio finis dicitur finis.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod beatitudo est aliquid creatum. A Beato Augustino quidem, ut extenditur *in*

argumento contra. Ubi nota sensum Augustini, qualiter significet illis verbis, beatitudinem esse quid factum. *Quæ* (inquit) *nos beatos faciunt*. Hoc est. Quæ faciunt, nos habere beatitudinem. Et quare hoc? quia ipsæ res, quibus fruendum est, faciunt beatitudinem in nobis. Adeo, quod illas res facere nos beatos, & illas res facere beatitudinem in nobis, sunt unum, & idem, secundum Beatum Augustinum. Constat igitur, secundum ipsum, beatitudinem esse aliquid factum. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Joann. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te*. Cognitio enim nostra est procul dubio aliquid creatum, & hæc cognitio, si sit de Deo, eo scilicet modo, quo dixit Apostolus primæ Corinth. decimotertio. *Tunc cognoscam, sicut & cognitus sum*, est (Domino ibi attestante) vita æterna, idest, beatitudo. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 18

Utrum beatitudo sit operatio.

1. *d.* 1. *q.* 1. *a.* 1. & 3. *d.* 34. *q.* 1. *a.* 5. *corp.* & 4. *q.* 49. *qu.* 1. *a.* 2. *q.* 2. & *q.* 4. *a.* 2. & *quol.* 8. *art.* 19. *co.* & 1. *Eth. lect.* 1. & 9. *Met. lect.* 9. *f.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apost. Rom. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam*: Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea. Boet. dicit in 3. de consol. (*prosa* 2. *cir. prin.*) quod *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea. Beatitudo significat aliquid in beato existens, cum sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat ut aliquid existens in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea. Beatitudo permanet in beato: operatio autem non permanet, sed transit. ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea. Unius hominis est una beatitudo: ope-

operationes autem sunt multæ. ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea. Beatitudo inest beato absque interruptione; sed operatio humana frequenter interrumpitur; puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete. ergo beatitudo non est operatio.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 1. Ethic. (ca. 7. to. 5.) quod *Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam*.

Respondeo dicendum, quod *secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio*.

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio: Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu. nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis: unde & *actus secundus* a Philosopho nominatur in secundo de anima. (*te.* 2. 3. & 6. *to.* 2.) Nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est, quod in aliis rebus *res unaquæque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in 2. de cœlo. (*te.* 17. *to.* 2.) *Necesse est ergo, beatitudinem hominis operationem esse*.

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur *dupliciter*. *Uno modo* ipsum esse viventis: Et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, (*q.* 2. *ar.* 5. & 7.) quod esse unius hominis, qualecunque sit, non est hominis beatitudo. solius enim Dei beatitudo est suum esse. *Alio modo* dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur. Et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam: Et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis. quod patet per hoc, quod dicitur Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & unum*.

Ad secundum dicendum, quod Boet. definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum: Et hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Arist. expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in

in hujusmodi statu, quia per operationem quandam: Et ideo in 1. Ethic. (*loc. cit. in arg. sed con.*) ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 9. Metaph. (*tex. 16. to. 3.*) *duplex* est actio. *Una*, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam; sicut urere, & secare: Et talis operatio non potest esse beatitudo. nam talis operatio non est actus, & perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. *Alia* est actio manens in ipso agente; ut sentire, intelligere, & velle: Et hujusmodi actio est perfectio, & actus agentis: Et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est, quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam: quia ipsum esse ejus est operatio ejus; quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato: Et hæc operatio est in eis unica, & sempiterna.

In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec unica est; quia operatio intercissione multiplicatur: Et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Phil. in 1. Ethic. (*c. 10. in fin. to. 5.*) ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines*. Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus, sicut angeli in cælo*, sicut dicitur Matth. 22.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio: quia una, & continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur: Sed in præsenti vita quantum deficimus ab unitate, & continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione: Est tamen aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio potest esse magis continua, & una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur,

est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem: Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: Et quia etiam ipsam cessationem (puta ratione somnii, vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad Quintum, & ad Sextum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Almarici* dicentis, quod mens beati perdit suum esse in proprio genere, & redit in illud esse ideale, quod habuit in mente divina. Ac si in proposito dixerit: Beatitudo non est operatio, sed est substantia. Nam esse ideale, quod habuit mens creata in Deo, est esse substantiale Dei, ut patet *in prima*, *quæstione* 15. *art. primo*, ubi in fine sic verbaliter dicit Sanctus Doctor, *idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia*. Unde patet, quod illa positio expugnari potest etiam per rationem *articuli primi*. Ponit enim, beatitudinem esse aliquid increatum; quoniam illud esse ideale est secundum se increatum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari a Papa *Innocentio III.* & cæt. ut supra *quæst.* 2. *art.* 8. appendi. quasi per totum. Item ab *Elucidatio*. *Addition. articulorum numero* 398. Item ab Evangelio per hoc, quod dicitur Joann. decimoseptimo: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum*. Constat siquidem, quod cognitio mentis humanæ est operatio, quæ non est esse substantiale. *Tertio* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina præsens, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 19

Utrum Beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

3. *con. c.* 33. & 37. *prin. Eu op.* 2. *c.* 264. & 1. *Eth. lect.* 10. *co.* 2.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus.

 Nul-

Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva: Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 30. *to.* 2.) Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea. Boet. dicit in 3. de consol. (*pros.* 2. *cir. prin.*) quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur, quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea. Beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in 1. Eth. (*c.* 7. *to.* 5.) quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas: Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed Contra. In operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine. ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere *tripliciter*. *Uno modo* essentialiter: *Alio modo* antecedenter: *Tertio modo* consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, (*ar.* 1. *hu. qu.*) cui homo conjungi non potest per sensus operationem: Similiter etiam, quia, sicut ostensum est, (*q.* 2. *a.* 5.) in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter: *Antecedenter* quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest. nam operatio intellectus præexigit operationem sensus: *Consequenter* autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo: quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animæ*, ut Augustin. dicit in epist. ad Dioscorum, (*quæ est* 56. *a med. to.* 2.) *fiet quædam refluentia in corpus, & in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra magis patebit, (*quod hic citatur, S. D. non absolvit; habetur tamen aliquid simile* 3. *p. q.* 54. *a.* 3. *ad* 1.) cum de resurrectione agetur: Non autem tunc opera-

peratio, qua mens humana Deo conjungitur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni; non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori: In beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod beatitudo non consistit in operatione sensus. Ut per hoc, quod dicitur Joan. 4. *Spiritus est Deus*. Cum enim sensus nonnisi ad corporalia se extendat, patet, quod per tale dictum monstratur, quod ad Deum intuendum non potest operatio sensus pertingere, & consequenter (nam in videndo Deum beatitudo est) quod in operatione sensus nostra beatitudo non consistit. Alioquin sequeretur hæresis illa *Seleucianorum*, qua dicunt, Deum esse corporeum. Nam, si ad eum intuendum sensus attingeret, utique esset corporeus. Cum ergo dictum illud, scilicet Deus est corporeus, sit hæreticum, ut monstratur in veritatibus Aureis super totam legem veterem, *Exod. 23. conclus.* 4. & illud sequeretur ad positionem hanc, scilicet beatitudo essentialiter consistit in operatione sensus, patet, quod positio hæc art. præsenti contraria est, & contra scripturas, & per consequens hæretica. Item per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 12. *Scio hujusmodi hominem raptum*, &c. *sive in corpore, sive extra corpus, nescio*. Ac si diceret: Nescio, an fuerim totaliter mortuus corporaliter, necne, quando vidi Deum, sed tamen scio certe, me non vidisse illum sensibus corporalibus. Ex hoc igitur relinquit Apostolus scholasticis Theo-

logis aperte concludendum, quod beatitudo hominis non consistit essentialiter in operatione sensus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 20

Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus, an voluntatis.

Inf. q. 26. *a.* 2. & 3. & 2. *cont. c.* 25. 26. & 27. §. 2. & *mal. qu.* 16. *ar.* 2. *ad* 6. & *ver. q.* 1. *art.* 5. *ad* 8. & *q.* 8. *a.* 19. & *op.* 2. *ca.* 107.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Aug. 19. de civ. Dei, (*c.* 10. & 11. *tom.* 5.) quod *beatitudo hominis in pace consistit*. unde in Psal. 147. *Qui posuit fines tuos pacem*: Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum: sed bonum est objectum voluntatis. ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea. Primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet: Sed primum movens ad operandum est voluntas; quia movet alias vires, ut infra dicetur. (*q.* 9. *a.* 1. & 3.) Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet, quod sit nobilissima operatio hominis: Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apost. 1. ad Corinth. 13. Ergo videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea. Aug. dicit in 13. de Trin. (*c.* 5. *in fin. to.* 3.) quod *beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil vult male*. Et post pauca subdit: (*c.* 6. *cir. med.*) *Et appropinquat beato, qui bene vult, quodcunque vult. bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem*. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum unum*: Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est. (*qu.* 3. *art.* 2. *ad* 1.) Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Res-

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, ſicut ſupra dictum eſt, (*q. 2. a. 6.*) *duo* requiruntur. *Unum*, quod eſt eſſe beatitudinis: *Aliud*, quod eſt quaſi per ſe accidens ejus, ſicut delectatio ei adjuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id, quod eſt eſſentialiter ipſa beatitudo, impoſſibile eſt, quod conſiſtat in actu voluntatis. Manifeſtum eſt enim ex præmiſſis, (*ar. 1. hu. qu.*) quod beatitudo eſt conſecutio finis ultimi: Conſecutio autem finis non conſiſtit in ipſo actu voluntatis: Voluntas autem fertur in finem, & abſentem, cum ipſum deſiderat, & præſentem, cum in ipſo requieſcens delectatur. Manifeſtum eſt autem, quod ipſum deſiderium finis non eſt conſecutio finis, ſed eſt motus ad finem: Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis eſt præſens: non autem e converſo ex hoc aliquid fit præſens; quia voluntas delectatur in ipſo. Oportet igitur aliquid aliud eſſe, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipſe præſens voluntati. Et hoc manifeſte apparet circa fines ſenſibiles. Si enim conſequi pecuniam eſſet per actum voluntatis, ſtatim a principio cupidus conſecutus eſſet pecuniam, quando vult eam habere: ſed a principio quidem eſt abſens ei, conſequitur autem ipſam per hoc, quod manu ipſam apprehendit, vel aliquo hujuſmodi: & tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur & circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus conſequi finem intelligibilem; conſequimur autem ipſum per hoc, quod fit præſens nobis per actum intellectus; & tunc voluntas delectata conquieſcit in fine jam adepto. *Sic igitur eſſentia beatitudinis in actu intellectus conſiſtit.*

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem conſequens, ſecundum quod Auguſtin. dicit 10. Conf. (*cap. 23. ante med. to. 1.*) quod *beatitudo eſt gaudium de veritate*; quia ſcilicet ipſum gaudium eſt conſummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quaſi eſſentialiter ſit ipſa beatitudo, ſed quia antecedenter, & conſequenter habet ſe ad ipſam: *Antecedenter* quidem, inquantum jam ſunt remota omnia perturbantia, & impedientia ab ultimo fine: *Conſequenter* vero, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus deſiderio quietato.

Ad ſecundum dicendum, quod primum objectum voluntatis non eſt actus ejus, ſicut nec primum ob-

jectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur, quod non pertineat ad ipsam, tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus, quam voluntas: Tamen motus ad finem incipit in voluntate: Et ideo voluntati debetur id, quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo: sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus in decimo de Trin. (*cap.* 1. & 2. *tom.* 3.) Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus: sicut & finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille, qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus, quod habet ea quæ vult: quod quidem est per aliud, quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem, sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum, quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa: sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod beatitudo consistit in actu intellectus. Ut per hoc, quod dicitur Joan. 17. *hæc est vita*, &c. secundum quod enim *in arg. cont.* Ibi siquidem loquitur Dominus de vita æterna, ut est beatitudo perfecta post vitam præsentem habenda a prædestinatis, qui per veram fidem ex dilectione operantem adhæserunt sibi ipsi cum perseverantia: ut patet ex contextu ipsius Evangelii, & B. August. *Ut omne, quod*, inquit contextus, *dedisti ei, det eis vitam æternam. Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant*, &c. Ecce. Prius a Patre isti dantur Christo, & postea Christus dat eis vitam æternam. Quomodo a Patre dantur Christo? Non per creationem solam. Alioquin omnes habituri essent de facto vitam æternam. Quomodo ergo? Per æternam prædestinationem: de qua dicitur Rom. 8. *quos prædestinavit, hos & vocavit*, &c. Pater enim, quos per seipsum simul cum Deo Filio, & Spiritu Sancto ab æterno prædestinavit, eos

vera

vera fide, justitiaque, merito prævisæ passionis Christi, ut homo est, indutos dedit Christo, ut per actualem passionem daret eis sic perseverantibus vitam æternam. In cujus evidens signum Christus, dum actualiter pateretur in cruce, uni eorum sibi a Patre modo præmisso datorum, tamquam factis ipsis a se prædicta exponens, ait: *Hodie mecum eris in Paradiso.* Unde illud, quod ante nominaverat vitam æternam, nunc vocavit Paradisum. Sed & adhuc in contextu ipso *Joan.* 17. idipsum, scilicet; quod per ly *vitam æternam* intelligat beatitudinem finalem, idest Paradisum, sapientibus scholasticis aperte monstratur. Post multa enim inibi dicta, quasi ad principium, quod sibi præ cæteris cordi erat, Christus ipsum expositurus orationem reflectens inquit: *Pater, quos dedisti mihi, volo, ut, ubi sum ego, & illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi.* Quid vero est hoc, scilicet videre claritatem filii Dei a patre ei datam ante constitutionem mundi, nisi videre divinam essentiam filio impartibiliter, atque impassibiliter a Patre æterna generatione communicatam? Ubi etiam nota, quod loco ly *cognoscant*, quod prius dixerat, nunc replicando posuit ly *videant*, & consequenter, quod utrobique in operatione intellectus consistere finalem beatitudinem determinavit. Cæterum, ut in principio tangebatur a Divo Augustino quoque dictum idem Evangelii sic intellectum fuit. Ipse enim in lib. de Correctione, & gratia sic ait: *Si haberent in bono perseverantiam, per hoc tales filii filio Christo dati essent. Quemadmodum ad patrem ipse dicit, ut omne, quod dedisti mihi, non pereat, sed habeat vitam æternam. Hi ergo Christo intelliguntur dari, qui ordinati sunt in vitam æternam. Ipsi autem illi sunt prædestinati, & secundum propositum vocati sunt sancti, quorum nullus perit, ac per hoc eorum nullus ex bono in malum mutatus finit hanc vitam, quoniam sic est ordinatus, & ideo Christo datus, ut non pereat, sed habeat vitam æternam. Et rursus, quos dicimus inimicos ejus, & parvulos filios inimicorum ejus, quoscumque eos sic regeneraturus est, ut in ea fide, quæ per dilectionem operatur, hanc vitam finiant, jam, & antequam hoc fiat, in illa prædestinatione filii ejus sunt, & dati sunt Christo filio ejus, ut non pereant, sed habeant vitam æternam.* Hæc ibi August. & recitatur in *Decretis de Pœniten. distin.* 4. *ca. Si ex bono.* Vide, quam frequenter in eodem

dem sensu replicando monstrat aperte, quod ly *vita æterna*, ibi *omne, quod dedisti mihi*, &c. accipitur pro ultima beatitudine post hanc vitam. Verumtamen propter nonnullos minus bene principalem ejus sensum intelligentes dicendum, quod, si per ly *vitam æternam* intelligeretur, ut ipsi exponunt, fides, adhuc etiam inde sequeretur intentum, quod scilicet beatitudo finalis consistit in actu intellectus. Ratio sequelæ est, quia visio in patria succedit fidei in via, secundum illud 1. Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*, & iterum: *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut & cognitus sum*, item secundum illud 1. Joan. 3. *Nunc filii Dei sumus*, procul dubio per fidem: *cum autem apparuerit, videbimus eum, sicuti est*. Constat vero, quod fides est in intellectu, 2. 2. *quæst.* 4. *artic.* 2. & credere est actus intellectus, ibid. *quæst.* 2. *artic.* 1. Relinquitur ergo clarum secundum scripturas etiam nunc dictas, quod visio beatifica, utpote succedens fidei, consistet in intellectu. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, &c.

ARTICULUS V. 21

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

1. *q.* 20. *a.* 8. & 4. *d.* 49. *q.* 1. *a.* 1. *q.* 3. & *opusc.* 2. *c.* 164. & 1. *Eth. lect.* 10.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum: Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur a rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam speculativi.

2. Præterea. Beatitudo est perfectum bonum hominis: Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum, quam speculativus, qui ordinatur ad verum. unde & secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici, quam speculativi.

3. Præ-

3. Præterea. Beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis: Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea, quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes, & passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici, quam intellectus speculativi.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in 1. de Trin. (*cap.* 10. *in princ. to.* 3.) quod *Contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.*

Respondeo dicendum, quod *Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus, quam practici.* Quod patet ex *tribus.*

Primo quidem ex hoc, quod si beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti: Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id, quod est optimum in eo*, ut dicitur in 9. Ethic. (*c.* 4. *&* 8.) & 10. (*cap.* 7. *ad fin. to.* 5.) ideo talis operatio est maxime propria homini, & maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc, quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam: Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem: Ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo, & Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur: Sed in his, quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, *primo* quidem, & *principaliter* consistit in contemplatioue; *secundario* vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 7. *&* 8. *to.* 5.)

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ſimilitudo prędicta intellectus practici ad Deum eſt ſecundum proportionalitatem ; quia ſcilicet habet ſe ad ſuum cognitum, ſicut Deus ad ſuum; Sed aſſimilatio intellectus ſpeculativi ad Deum eſt ſecundum unionem, vel informationem, quæ eſt multo major aſſimilatio.

Et tamen dici poteſt, quod reſpectu principalis cogniti, quod eſt ſua eſſentia, non habet Deus practicam cognitionem, ſed ſpeculativam tantum.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum, quod eſt extra ipſum : Sed intellectus ſpeculativus habet bonum in ſeipſo, ſcilicet contemplationem veritatis : Et ſi illud bonum ſit perfectum, ex eo totus homo perficitur, & ſit bonus : Quod quidem intellectus practicus non habet, ſed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, ſi ipſemet homo eſſet ultimus finis. Tunc enim conſideratio, & ordinatio actuum, & paſſionum ejus eſſet beatitudo : Sed quia ultimus hominis finis eſt aliud bonum extrinſecum, ſc. Deus, ad quem per operationem intellectus ſpeculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus ſpeculativi conſiſtit, quam in operatione intellectus practici.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, quod beatitudo conſiſtit in operatione intellectus ſpeculativi, & conſequenter non in operatione practici. Ut per illud Matth. 25. *Intra in gaudium domini tui*. Non enim dicit, quod requirebat intellectus practicus, intra in teipſum, ſcilicet ad ordinandum operationes, & paſſiones tuas, ſed dicit, quod requirit intellectus ſpeculativus : *Intra in gaudium domini tui*, ſcilicet ad contemplandum illud. Item per illud Num. 14. *Miſerat Moyſes ad contemplandam terram*, & ca. 27. *Contemplare inde terram*, *quam daturus ſum*, &c. Patet enim, & quod terra promiſſionis figurabat beatitudinem in terra viventium habendam, & quod licitum eſt a figura argumentari ad demonſtrandum ſimile de figurato, ut inſtruimur a *Concilio Hiſpalenſi* 2. per factum ſuum. De quo vide Veritates aureas ſuper totam legem veterem, *Levit.* 8. *Concl.* 2. Per hoc ergo, quod terram promiſſionis

nis contemplandam scriptura dicit, tamquam scholastice loquendo fatetur, quod beatitudo habenda in patria cœlesti consistit in operatione intellectus speculativi, idest in contemplatione. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 22

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

12. *q.* 167. *a.* 1. *ad* 1. *&* *op.* 2. *c.* 104. 262. *&* 264.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. 10. Ethic. (*cap.* 7. *in princ. tom.* 5.) quod *Felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*: Et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam*, *sapientiam*, & *intellectum*: quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea. Illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum: Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur in 1. Metaphysic. (*in princ. tom.* 3.) *Omnes homines natura scire desiderant*. Et post pauca subditur, (*c.* 2. *a princ.*) quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur*. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo est ultima hominis perfectio: Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum: Intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur, quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

Sed Contra est, quod dicitur Hieremiæ 9. *Non glorietur sapiens in sapientia sua*: & loquitur de sapientia speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*artic.* 2. *hujus quæst. ad* 4.) *duplex* est hominis beatitudo: *una* perfecta, & *alia* imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitu-

titudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem: Sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentię.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ: quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princip. Metaphys. (*a princip. to.* 3.) & in fine Posterior. (*tex. ult. tom.* 1.) Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine: unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se. Unde oportet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem, (1. *p. q.* 88. *a.* 2.) quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita *consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ, & perfectæ beatitudinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. Ethicor. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est. (*a.* 2. *hu. q. ad* 4.)

Ad

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscunque similitudo, vel participatio ipsius.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum, & completum.

APPENDIX.

EX art. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis; quod beatitudo perfecta non potest consistere in consideratione scientiarum speculativarum. Ut per illud *Hier.* 9. secundum quod extenditur *in arg. cont.* Ad cujus clariorem intelligentiam, pro quanto Propheta ibi loqui dicitur de scientia speculativarum scientiarum, nota, quod Apostolus 1. Cor. 1. auctoritatem hanc Hieremiæ in sensu adducens per ly *perdam sapientiam sapientium*, ipse, quasi exponens, de qua sapientia Hieremias loquatur, nominat sapientes hujus sæculi, hujus mundi, sapientiam a Græcis quæsitam; quæ profecto sapientia Philosophorum Græcorum est consideratio speculativarum scientiarum, ut habetur ex Philosopho hic ad *primum*. Item insinuatur idipsum per illud 1. Cor. 13. *Si noverim omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum*. Ac si scholastice in proposito dicat: Beatitudo perfecta, per quam utique homo aliquid apud Deum est, non consistit in cognitione scientiarum speculativarum, vel practicarum, vel etiam utrarumque. *Secundo* ex eodem articulo in corp. fine, argumentis, & argumentorum responsionibus habes: quomodo per rationes destruas phreneticum errorem *Licinii* Imperatoris dicentis, literas appellandas esse virus, ac pestem. Item *Quintini* dicentis, literas esse abjiciendas. Item *Lutheri* dicentis, scientias omnes speculativas esse errores. Et, ut ait *Arnoldus*, esse damnandas. Et, ut ajunt *Biblistæ*, nullas illarum esse addiscendas. Item *Juliani* Apostatæ Imperatoris vafre dicentis, studia liberalia esse juventuti Christianæ interdicenda. Et *Joannis Uvicleff* dicentis, studia generalia, Universitates, Collegia a Papa, vel Episcopis in Ecclesiam Dei vana gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiæ, quam Diabolum. Si enim est, ut est juxta præsentis articuli doctrinam, beatitudo quædam participata, quamvis imperfecta, in consideratione

ſcientiarum hujuſmodi : oportet, omnia prædicta ab iſtis literarum oſoribus eſſe errores, pro erroribuſque etiam ab inſtinctu naturæ ſcire deſiderantis condemnari. *Tertio* habes: quomodo per rationem in corp. fine, argumentis, & argumentorum reſponſionibus poſitam oſtendas, illos errores merito damnari a dictis *in* 2. 2. *articulorum numero* 802. 904. cum Elucidat. Item *a prima parte articulorum num.* 5. 576. cum Elucidat. Item ab *Addition. articulorum num.* 146. 416. cum Elucidationibus. Item a Veritatibus aureis ſuper totam legem Veterem; *Num. quarto*, *concluſio. ſeptima*. *Quarto* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VII. 23

Utrum Beatitudo conſiſtat in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, ſcilicet Angelorum.

1. *quæſt.* 64. *art.* 1. *ad* 2. *&* *quæſt.* 89. *art.* 2. *ad* 3. *&* 3. *con. c.* 44. *&* *verit. quæſt.* 2. *art.* 3. *ad* 5. *&* *op.* 2. *cap.* 108. *&* 164.

AD Septimum ſic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis conſiſtat in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, ideſt Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia: (*quæ eſt* 26. *in Evang. parum a med.*) *Nihil prodeſt intereſſe feſtis hominum, ſi non contingat intereſſe feſtis Angelorum:* per quod finalem beatitudinem deſignat. Sed feſtis angelorum intereſſe poſſumus per eorum contemplationem. Ergo videtur, quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo conſiſtat.

2. Præterea. Ultima perfectio uniuſcujuſque rei eſt, ut conjungatur ſuo principio. unde & circulus dicitur eſſe figura perfecta, quia habet idem principium, & finem: Sed principium cognitionis humanæ eſt ab ipſis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionyſ. 4. cap. de cœleſt. hierarch. (*parum a princ.*) Ergo perfectio humani intellectus eſt in contemplatione angelorum.

3. Præterea. Unaquæque natura perfecta eſt, quando conjungitur ſuperiori naturæ: ſicut ultima perfectio corporis eſt, ut conjungatur naturæ ſpirituali: ſed ſupra intellectum humanum ordine naturæ ſunt angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus eſt, ut conjungatur per contemplationem ipſis angelis.

Sed Contra eſt, quod dicitur Hierem. 9. *In hoc glo-*

glorietur, qui gloriatur, scire, & nosse me. Ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) perfecta hominis beatitudo non consistit in eo, quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo, quod est per essentiam tale.

Manifestum est autem, quod unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiæ, inquantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ. Proprium autem objectum intellectus est *verum*. Quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in 2. Metaph. (*tex. 4. tom. 3.*) quæcunque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum; quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est. (*q. 3. a. 4. & q. 61. a. 1.*) Unde *relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentiam, & quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.*

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, & etiam altiorem, quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos, qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est. (*q. 90. a. 3.*) Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animæ, & illuminationis ejus: Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. (*qu. 111. a. 1.*) Unde suo ministerio adjuvat hominem, ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit *dupliciter*. *Uno modo* secundum gradum potentiæ participantis: Et sic ultima perfectio hominis erit in hoc, quod homo attinget ad contemplandum, sicut angeli contemplantur. *Alio modo*, sicut objectum attingitur a potentia:

tia: Et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat ad id, in quo plene invenitur ratio sui objecti.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem (*tum* directam. Hæc est in corpore, *tum* indirectam. Hæc est solutiones argumentorum. Ut alias declaravimus. Et sic *dupliciter* intelligitur ubique in appendicibus ly *per rationem*) destruas errorem *Algazelis* dicentis, ut refert Directorium Inquisit. 2. *p.* *q.* 4. quod ab Angelo ultimo tota nostra perfectio provenit, & in ejus cognitione tota nostra beatitudo consistit. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim illam merito damnari a *Hiere.* 9. ut extenditur *in arg. contr.* Ubi vigilanter adverte: quod ly *me* dicit discretionem hoc in loco. Ut; quando quis, ut seipsum ab aliis quoad aliquam actionem discernat, exprimit, licet alias ordinarie subintelligatur pronomen primæ personæ dicendo; *Ego feci sic, vel sic*. In proposito igitur, dum dicit Dominus, ly *in hoc glorietur, qui gloriatur, scire, & nosse me*, vult seipsum discernere ab omnibus aliis in hac re; quod non est gloriandum alicui de hoc, tamquam de perfecta beatitudine, quod sciat, & cognoscat quæcunque alia. Ac si patenter dicat: Vera, plenaque gloria, idest beatitudo perfecta in cognitione nullius alterius consistit; sed solum in cognitione meiipsius. Item a D. Aug. in 5. confession. *Infelix homo, qui scit omnia illa*, scilicet creaturas; *te autem nescit. Beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nescit. Qui vero te, & alia novit, non propter alia beatior est; sed propter te solum beatus*. Hęc ille. Item ab Apoc. 19. 22. *Cecidi ad pedes Angeli, ut adorarem eum. Et dixit mihi. Vide; ne feceris, Conservus tuus sum, & fratrum tuorum. Deum adora*. Per hoc enim, quod seipsum Angelus vocat conservum Christifidelium ordinatorum ad beatitudinem, de qua ibi præmiserat, *Beati, qui ad cœnam nuptiarum agni vocati sunt*; sed & per hoc, quod in casu beatitudinis, idest, quando de beatitudine tractat, ut ibi, ipse non vult se adorari, sed solum Deum; per hæc duo, inquam, etiam separatim sumpta Angelus manifeste sapientibus scholasticis declarat, quod beatitudo patriæ non consistit in cognitione, & adoratione sui; sed solum in cognitione, & adoratione Dei. Item a dictis *in* 1. *par. q.* 8. *a.* 3. & *q.* 84. *a.* 4. & *q.* 93.

93. *a.* 3. *cum Elucid.* Et ab Addition. *articulor. nume.* 396. 413. Et a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 15. *concl.* 2. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

ARTICULUS VIII. 24

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Sup. a. 3. *&* 1. *q.* 12. *a.* 4. *& qu.* 26. *a.* 2. *&* 3. *&* 1. *d.* 1. *qu.* 1. *a.* 1. *&* 2. *d.* 4. *&* 4. *d.* 49. *q.* 1. *a.* 2. *& q.* 4. *a.* 5. *q.* 1. *&* 3. *cont. c.* 25. *&* 37. *& op.* 3. *c.* 214. 116. 107. 108. 153. 166. 167. 168. 175. 262. *&* 264.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinę essentiæ. Dicit enim Dionys. in 1. cap. mystic. theolog. (*ad fin.*) quod *per id, quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto*. Sed id, quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc, quod Deus per essentiam videtur.

2. Præterea. Altioris naturæ perfectio altior est: Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed Contra est, quod dicitur primæ Joann. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.*

Respondeo dicendum, quod *ultima, & perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ.*

Ad cujus evidentiam *duo* consideranda sunt. *Primo* quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & quærendum. *Secundum* est, quod uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quod quid est, idest essentia rei, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 26. *to.* 2.) unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam possit cognosci essentia causæ,

fæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, & scit, eum habere causam, ut etiam sciat de causa, quid est; & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaphy. (*cap.* 2. *cir. med. to.* 3.) puta, si aliquis cognoscens eclipsim Solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit, quid sit, admiratur, & admirando inquirit: nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primę causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est. (*art. præc. & art.* 1. *hu. qu.*)

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum, qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art.* 1. *hu. qu.*) finis potest accipi *dupliciter*. *Uno modo*, quantum ad rem ipsam, quæ desideratur: Et hoc modo idem est finis & superioris, & inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut supra dictum est. (*q.* 1. *a.* 8.) *Alio modo*, quantum ad consecutionem hujus rei: Et sic diversus est finis superioris, & inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis, vel angeli videntis, & non comprehendentis.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Armenorum*, & *Petri Abaylardi* dicentium, ut refert Prateolus tit. *Trinitarii*, Beatos in cœlo non videre Dei essentiam. Et, Beatos videre claritatem quandam Dei essentiæ; in qua visione beatitudo est. Et, quod beatitudo consistit in visio-

visione non Dei essentiæ; sed in visione claritatis illius essentiæ. Et *Almarici* dicentis, Deum non videri ullo pacto in se a Beatis, sed in suis creaturis. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictas merito damnari a 1. Jo. 3. ut extenditur *in arg. cont.* Item a 1. Corinth. 13. *Tunc videbimus facie ad faciem: tunc cognoscam, sicut & cognitus sum.* Item ab Apocal. 22. *Servi Dei, & agni videbunt faciem ejus.* Item a Mat. 18. *Angeli eorum semper vident faciem patris mei.* Et: *homines ibi erunt, sicut Angeli*; ut dicitur Apocalyp. 21. *mensura hominis, quæ est Angeli.* Item a dictis 1. *q.* 12. *a.* 1. *cum Elucidat.* Item ab Addition. *a. nu.* 390. *cum Elucid.* Contra *Almaricum* autem specialiter vide supra *ar. nu.* 16. *Tertio* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO IV.

De his, quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de his, quæ exiguntur ad beatitudinem.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo. Quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.

Tertio. Utrum requiratur comprehensio.

Quarto. Utrum requiratur rectitudo voluntatis.

Quinto. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

Sexto. Utrum perfectio corporis.

Septimo. Utrum aliqua exteriora bona.

Octavo. Utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I. 25

Utrum delectatio requiratur ad Beatitudinem.

Sup. q. 3. *ar.* 4. *cor.* & 2. *d.* 38. *a.* 2. *cor.* & 4. *d.* 49. *q.* 3. *art.* 4. *q.* 3. & *op.* 2 *c.* 107. 165.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in 1. de Trinit. (*cap.* 8. *a med. to.* 3.) quod *visio est tota merces fidei*: Sed id, quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut

ut patet per Philos. in 1. Ethic. (*cap. 9 in princ. to. 5.*) Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem, nisi sola visio.

2. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit 1. Ethic. (*cap. 7. circ. med. tom. 5.*) Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est, (*q. 3. a. 8.*) videtur, quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in 10. Eth. (*c. 7. & l. 7. c. 13. to. 5.*) Sed delectatio impedit actionem intellectus, *corrumpit enim æstimationem prudentiæ*, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 5. to. 5.*) Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed Contra est, quod August. dicit 10. Confess. (*cap. 23. ante med. to. 1.*) quod *Beatitudo est gaudium de veritate*.

Respondeo dicendum, quod *quadrupliciter* aliquid requiritur ad aliud. *Uno modo*, sicut præambulum, vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. *Alio modo*, sicut perficiens aliquid: sicut anima requiritur ad vitam corporis. *Tertio modo*, sicut coadjuvans extrinsecus: sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. *Quarto modo*, sicut aliquid concomitans: ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et *hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem*. Delectatio enim causatur ex hoc, quod appetius requiescit in bono adepto. Unde, cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio. Unde ille, qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in 10. Ethic. (*c. 4. to. 5.*) Ea enim, quæ delectabiliter facimus, attentius, & perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: *Quandoque* quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, (*hic supra*) ad ea, quibus delectamur, magis intenti sumus; & dum uni vehementer intendimus,

ne-

necesse est, quod ab alio intentio retrahatur: *Quandoque* autem etiam ex contrarietate: sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis, quam æstimationem speculativi intellectus.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis; quod delectatio requiritur ad beatitudinem. Ut Psal. 15. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem*. Item 2. Cor. 12. *Scio hominem hujusmodi raptum usque ad tertium cœlum: & scio hominem raptum in paradisum*. Ibi enim, sicut per tertium cœlum altissima contemplatio denotatur: ita per paradisum ineffabilis delectatio. Ac si Apostolus tunc in raptu illo beatus Theologis scholastice dicat: Ad beatitudinem delectatio requiritur visionem summi boni concomitans. Vide Sanctum Doctorem ibid. super epistolas D. Pauli. In his, & similibus semper, & ubique studeas ponere in practica notationem pro lectoribus positam, 2. 2. *q.* 70. *art.* 1. *append. Secundo* vides: quomodo, &c.

A R T I C U L U S II. 26

Utrum in Beatitudine sit principalius visio, quam delectatio.

Sup. a. 1. *& locis ibi notatis.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit principalius in beatitudine, quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in 10. Ethic. (*c.* 4. *a med. tom.* 5.) est perfectio operis: Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea. Illud, propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum. unde & natura in operationibus necessariis ad conservationem individui, & speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine, quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea. Visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio charitati: Sed charitas est major

 fide,

fide, ut dicit Apostol. 1. ad Corinth. 13. Ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed Contra. Causa est potior effectu: Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior, quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam quæstionem movet Philos. in 10. Ethicor. (*cap. 5. in fin. to. 5.*) & eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet, quod *operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione*. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus, in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quærit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis; quod est contra præmissa: (*quæst. 1. artic. 1. ad 2.*) sed ideo quærit, quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, (*loc. cit. in arg.*) *Delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem*, qui est ad juventutem consequens: Unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile. Et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio: Unde principalius intendit bonum, quam delectationem. Et inde est, quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto, quod amat: Et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed

ſed magis viſio, per quam primo finis ſit ei præſens.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcriptur. fuiſſe inſinuatum, quod viſio eſt principalius in beatitudine, quam delectatio. Ut per hoc, quod dic. cant. 2. *ordin. in me charitatem*. Ordo enim charit. qui & in patria remanet, 2. 2. *quæſt.* 26. *articul.* 13. eſt, quod homo diligat Deum plus, quam ſeipſum, 2. 2. *quæſtio.* 26. *articul.* 3. &, a fortiori, ſecundum illud Luc. 14. *Qui venit ad me, & non odit animam ſuam, non eſt me dignus*. Vult ergo dicere anima fidelis in canticis, quod ipſa, ordinante ſponſo Chriſto, diliget in patria ex charitate Deum plus, quam ſeipſam. At, ſic delectatio eſſet quid principalius in beatitudine, quam viſio; tunc videretur ſponſa diligere plus ſeipſam, quam Deum: quoniam ex intentione ſua terminaretur dilectio ad ſuiipſius delectationem, tamquam ad ultimum finem; quod utique eſſet peccatum mortale: cum tamen in beatis nec minimum peccatum, nec potentia peccandi ponenda ſit. Conſequenter ergo ipſa eſſet finis ſuiipſius; & charitas eſſet potius amor concupiſcentiæ; quam amor amicitiæ: cum tamen ſecundum rei veritatem ipſa charitas ſit amicitia, 2. 2. *quæſtio.* 23. *articul.* 1. Hujus vero contrarium in beatitudine invenitur, & per conſequens charitas inibi ordinata remanet, ſi viſio ponatur principalius, quam delectatio. Nam viſio eſt pulchritudinis rei viſæ contemplatio, & conſequenter videns viſione illa immergitur, ut ita dicam, in rem viſam, intrando ſcilicet in ipſam; ex charitate ad ipſam videndo inebriatur; ſeipſumque totaliter in rem viſam, tamquam in ſuum ultimum, ac undique perfectiſſimum bonum, transformat a claritate in claritatem, tanquam a Domini ſpiritu, 2. *Corinth.* 3. Sic ergo videns non tantum non reflectitur ad ſemetipſum, tamquam ad ultimum finem, ſed ipſe quodammodo ſui oblitus toto ſuo corde, ac viribus directiſſime tendit in Deum viſum, tamquam in omne bonum ſuum: ejus pulchritudine totaliter accenſus, totuſque ardens, ac inflammatus. Hæc eſt illa viſio affectiva, de qua B. Aug. dicit in 1. de Tri. quod *viſio eſt tota merces*, in qua viſione ſalvatur vera amicitia: quoniam videns admiratur, ſupra ſeipſum in immenſum eſſe Deum, Deumque, pro quantiſcunque viribus poteſt, amat

supra semetipsum. Per hoc igitur, quod scriptura in ly *ordinavit in me charitatem*, testatur, charitatem etiam in patria esse ordinatam, quasi scholastice in proposito loquens dixit: visio in beatitudine est quid principalius, quam delectatio. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS III. 27

Utrum ad Beatitudinem requiratur comprehensio.

1. *d.* 1. *qu.* 1. *art.* 1. *cor.* & 4. *d.* 49. *qu.* 4. *ar.* 5. *quæst.* 1. *corp.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim August. ad Paulinam de videndo Deum: (*epist.* 112. *cap.* 9. *to.* 2. *implic. sed expres. serm.* 38. *de Verb. Dom. cap.* 3. *to.* 10.) *Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile*. ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ, quam intellectus, & voluntas, ut in primo dictum est: (*quæst.* 79.) Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio, tanquam aliquod tertium.

3. Præterea. Beatitudo in operatione consistit: Operationes autem determinantur secundum objecta: Objecta autem generalia sunt *duo*, *verum*, & *bonum*: Verum correspondet visioni, & bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio, quasi aliquod tertium.

Sed Contra est, quod Apost. dicit. 1. ad Cor. 9. *Sic currite, ut comprehendatis*: Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. unde ipse dicit 2. ad Tim. ult. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*. Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per *intellectum*, partim autem per *voluntatem*: Per *intellectum* quidem, inquantum in-

in-

intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta. Per *voluntatem* autem *primo* quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; *secundo* autem per realem habitudinem amantis ad amatum: Quæ quidem potest esse *triplex*. *Quandoque* enim amatum est præsens amanti; & tunc jam non quæritur: *Quandoque* autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci; & tunc etiam non quæritur: *Quandoque* autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit: & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis *tribus* respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta *cognitio* finis respondet imperfectæ: *præsentia* vero ipsius finis respondet habitudini spei: sed *delectatio* in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est. (*art. 1. hu. quæst.*) Et ideo *necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis: comprehensionem, quæ importat præsentiam finis: delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.*

Ad primum ergo dicendum, quod comprehensio dicitur *dupliciter*. *Uno modo* inclusio comprehensi in comprehendente: & sic omne, quod comprehenditur a finito, est finitum: Unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. *Alio modo* comprehensio nihil aliud nominat, quam tentionem alicujus rei, quæ jam præsentialiter habetur: sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum. Et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes, & amor; quia ejusdem est amare aliquid, & tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio, & delectatio; quia ejusdem est habere aliquid, & quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scri-

ſcripturis fuiſſe inſinuatum: quod ad beatitudinem requiritur comprehenſio. Ut 1. *Corinth.* 9. ſecundum quod extenditur cum diſcurſu *in argum. cont.* Item Philipp. *Sequor autem: ſi quo modo comprehendam*. Item Cantic. 3. *Tenui eum; nec dimittam*. Vide (ut dixi) 1. *p. q.* 12. *art.* 7. *cum Eluoid. Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 28

Utrum ad Beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.

Inf. q. 5. *a.* 4. *&* 7. *cor. & op.* 2. *c.* 173.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim conſiſtit in operatione intellectus, ut dictum eſt: (*quæſt.* 3. *art.* 4.) Sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. dicit enim Auguſt. in lib. 1. Retractation. (*cap.* 4. *a princ. & lib.* 1. *ſoliloq. cap.* 1. *tom.* 1.) *Non approbo, quod in oratione dixi*: Deus, qui nonniſi mundos verum ſcire voluiſti; *Reſponderi enim poteſt, multos etiam non mundos multa ſcire vera*. Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea. Prius non dependet a poſteriori: ſed operatio intellectus eſt prior, quam operatio voluntatis. ergo beatitudo, quæ eſt perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea. Quod ordinatur ad aliquid, tanquam ad finem, non eſt neceſſarium adepto jam fine; ſicut navis, poſtquam pervenitur ad portum: Sed rectitudo voluntatis, quæ eſt per virtutem, ordinatur ad beatitudinem, tanquam ad finem. Ergo, adepta beatitudine, non eſt neceſſaria rectitudo voluntatis.

Sed Contra eſt, quod dicitur Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt*. Et Heb. 12. *Pacem ſequimini cum omnibus, & ſanctimoniam, ſine qua nemo videbit Deum*.

Reſpondeo dicendum, quod *rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem & antecedenter, & concomitanter*.

Antecedenter quidem: quia rectitudo voluntatis eſt per debitum ordinem ad finem ultimum: Finis autem

tem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam: ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, (*qu.* 3. *a.* 8.) beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis: Et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit: Et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: Aliquis tamen actus voluntatis est prior, quam aliquis actus intellectus. Voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo: Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem; sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne, quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum, quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem: sed debitus ordo ad finem est necessarius.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæreses *Cerinthi* dicentis; Beatitudinem consistere in carnis deliciis; nam, ut subinfert, post resurrectionem regnum Christi erit terrenum, & in eo beati homines in carne concupiscentiis, & libidini subjectam vitam agent. Et *Dosithei* dicentis, vivendum esse solum secundum carnem in lege Domini. Pro quanto enim Dositheus negat, secundum hoc dictum, rectitudinem voluntatis etiam antecedenter ad beatitudinem, adducitur hic: tamquam ab articulo præsenti expugnandus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæreses illas merito damnari a *Mat.* 5. & *Hebræ. ul-*

simo; secundum quod extenditur *in arg. cont.* Pro quo, ut valorem hujus argumentationis scias, nota, quod rectitudo voluntatis est ipsa munditia cordis, & e converso, idest, munditia cordis est ipsa rectitudo voluntatis: item, quod rectitudo voluntatis est sanctimonia, & e contra, idest, sanctimonia est rectitudo voluntatis. Munditia ergo cordis est amare, quicquid amat, sub ordine ad Deum; item sanctimonia est amare, quicquid amat, sub ordine ad Deum: quoniam rectitudo voluntatis est hoc idem, ut dictum est in corp. ad finem. Item damnari a dictis supra *ar. nu.* 14. Item ab *Additionibus ar. nu.* 59. 347. 353. 358. *cum Elucid.* Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 15. *concl.* 2. & *Levi.* 11. *concl.* 7. *Tertio* vides, quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

ARTICULUS V. 29

Utrum ad Beatitudinem hominis requiratur corpus.

3. q. 7. ar. 4. ad 2. & q. 15. art. 10. cor. & ad 2. Et 4. d. 49. q. 4. ar. 5. q. 2. cor. & ad 1. & 4. con. c. 47. & po. q. 5. art. 10. corp. Et op. 2. c. 151. Et Job 19. fin.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ: Sed beatitudo est perfectio virtutis, & gratiæ: Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea. Beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est: (*q. 3. ar. 2.*) Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata a toto; videtur, quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea. Beatitudo est perfectio hominis: sed anima sine corpore non est homo. ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea. Secundum Philos. in 10. Ethicor. (*c. 7. & l. 7. c. 13. to. 5.*) operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita: Sed operatio

ani-

animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit August. 12. super Genes. ad lit. (*c.* 35. *to.* 3.) *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi*, *quo appetitu retardatur quodammodo*, *ne tota intentione pergat in illud summum cœlum*, idest in visionem essentiæ divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea. Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium: Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustin. dicit. (*loc. cit.*) Ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea. Homo in beatitudine est angelis æqualis: sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustin. dicit. (*ibid.*) ergo non est beata.

Sed Contra est, quod dicitur Apocal. 14. *Beati mortui*, *qui in Domino moriuntur*.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est beatitudo. *Una* imperfecta, quæ habetur in hac vita: & *alia* perfecta, quæ in Dei visione consistit. *Manifestum est autem*, *quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus*. Est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in 1. habitum est; (*q.* 84. *ar.* 7.) Et sic beatitudo, quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, *aliqui* posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ Sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum & auctoritate, & ratione. Auctoritate quidem, quia Apost. dicit 2. ad Corinth. 5. *Quamdiu sumus in corpore*, *peregrinamur a Domino*: & quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens; *Per fidem enim ambulamus*, & *non per speciem*. Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes. Unde subditur: *Audemus autem*, & *voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore*, & *præsentes esse ad Deum*. Unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ a corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in

quo eſt vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad ſuam operationem non indiget corpore niſi propter phantaſmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in 1. dictum eſt. (*q.* 84. *ar.* 7.) Manifeſtum eſt autem, quod divina eſſentia per phantaſmata videri non poteſt, ut in 1. oſtenſum eſt. (*q.* 12. *a.* 2.) Unde cum in viſione divinæ eſſentiæ perfecta hominis beatitudo conſiſtat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde *ſine corpore poteſt anima eſſe beata*.

Sed ſciendum, quod ad perfectionem alicujus rei *dupliciter* aliquid pertinet. *Uno modo* ad conſtituendam eſſentiam rei: ſicut anima requiritur ad perfectionem hominis. *Alio modo* requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene eſſe ejus: ſicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. *Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen ſecundo modo*. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in ſua natura, tanto perfectius habebit ſuam propriam operationem, in qua felicitas conſiſtit. Unde Auguſt. in 12. ſuper Geneſ. ad lit. (*cap.* 35. *to.* 3.) cum quæſiviſſet, *utrum ſpiritibus defunctorum ſine corporibus poſſit ſumma illa beatitudo præberi*, reſpondet quod *non ſic poſſunt videre incommutabilem ſubſtantiam, ut ſancti angeli vident, ſive alia latentiore cauſa, ſive ideo quia eſt in eis naturalis quidam appetitus corpus adminiſtrandi*.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo eſt perfectio animæ ex parte intellectus, ſecundum quem anima tranſcendit corporis organa, non autem ſecundum quod eſt forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, ſecundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturæ perfectio, ſecundum quam eſt corporis forma. † *al. ſecundum corporis formam* †

Ad ſecundum dicendum, quod anima aliter ſe habet ad eſſe, quam aliæ partes. Nam eſſe totius non eſt alicujus ſuarum partium; Unde vel pars omnino deſinit eſſe deſtructo toto; ſicut partes animalis deſtructo animali: Vel ſi remanent, habent aliud eſſe in actu; ſicut pars lineæ habet aliud eſſe, quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet eſſe compoſiti poſt corporis deſtructionem: & hoc ideo, quia idem eſt eſſe formæ, & materiæ; & hoc idem eſt eſſe compoſiti. Anima autem ſubſiſtit in ſuo eſſe, ut in 1. oſtenſum eſt. (*q.* 75. *ar.* 2.) Unde

de relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat. Unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum: Et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo: sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod *dupliciter* aliquid impeditur ab alio. *Uno modo* per modum contrarietatis; sicut frigus impedit actionem caloris: Et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. *Alio modo* per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet, quicquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur: Et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius: Et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile: Et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit *ex parte appetibilis*, quia habet id, quod suo appetitui sufficit: Sed non totaliter quiescit *ex parte appetentis*; quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet: Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum, quod id, quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum, sicut Angeli*, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis: quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum, clarius videntes Deum, quam inferiores angeli: sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis; quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam fuut habituri; non autem animæ separatæ Sanctorum.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Armenorum*, & *Græcorum* dicentium: Animas justorum non esse beatas ante diem

diem judicii, quia (ut inquiunt) ante illum diem non videbunt Deum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a 2. *Cor.* 5. secundum quod adducit. in corp. Vide & huc Ecclesiæ S. Doctorem fidelissimum ib. super *epist. D. Pauli*. Item ab Apoc. 6. *Vidi sub altare Dei animas interfectorum propter verbum Dei : & clamabant voce magna*, &c. *datæ sunt illis singulæ stolæ ; & dictum est, quod expectarent tempus adhuc modicum, donec compleatur numerus fratrum suorum*. Constat enim apud Ecclesiam Sanctam; quod stola illa prima est beatitudo animæ, scilicet visio clara Dei. Unde in officio D. August. super *Magnificat* inquit : quod *ipse domum accepit in cælis : ubi, quod sitivit internum, gustat æternum, decoratus una stola, securusque de reliqua*. Hoc est. Decoratus beatitudine animæ, & securus de beatitudine corporis, idest de associando sibi corpore in beatitudine. Item a sacro Concil. *Flor.* sess. ult. in lit. sanct. unionn. *Definimus, quod hæc fidei veritas ab omnibus Christianis credatur, & suscipiatur, sicque omnes profiteantur, illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt : illas etiam, quæ post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel eisdem exutæ corporibus, sunt purgatæ, recipi mox in cælum, & intueri clare ipsum Deum trinum, & unum sicuti est*. Hæc ibi, tum ex Latinis patribus ut ex Græcis congregatum Concil. sacrosanctam Ecclesiam Catholicam repræsentans. Item a Papa *Bened. XI.* in extrav. *Hac in perpetuum valitura constitutione Apostolica auctoritate definimus*, &c. ut in *Eluc. Additio. art. nu.* 291. *append.* In quo loco etiam per textum ipsarum Addit. reprobatur hæresis prædicta. Vide Extravagantem ipsam totam in Directorio inquisit. 2. *p. qu.* 8. Hinc, si forte inveneris aliquos Catholicos Doctores etiam sanctos contrarium tenuisse quandoque ante Ecclesiæ definitionem, noveris, id non obstare præsentibus Ecclesiasticis dogmatibus statutis: sicut & in omnibus aliis, quæ per Ecclesiam sancita sunt, sentiendum firmiter est. Numquam enim Catholicorum, neque Sanctorum quispiam intendit suam defensare, immo nec dicere, nec cogitare sententiam contra S. Eccl. Rom. seu Apostol. seu Cathol. quæ tria idem sunt, ut alias docuimus. At contra intenderunt semper in primis, quamdiu Catholici erant, sua omnia & dicta, & scripta, & cogitata submittere correctioni S. matris Ecclesiæ ; quandocunque ipsa oppositum definiss-

finiisset. Propterea bene., & secundum eorundem Catholicorum Doctorum principalem intentionem factum esset: si ipsorum scripta (si forte dissonarent) ad normam canonum Ecclesiæ reformarentur, aut omnino tollendo ipsa de libris eorum, aut dimissa ibi corrigendo: pie interim excusando non quidem errorem, sed eos de errore, ut qui & semper intentionem propriam regulatam fore sub Ecclesiæ sensu voluerint, & talem Eccles. definitionem nescierint, quam si scivissent, eam utique amplexati (ut vere Catholici) tota devotione fuissent. Hæc dicta sint pro regula universalissima & ad defendendum (quod debemus) honorem S. matris Ecclesiæ, & ad piam Catholicorum suorum filiorum intentionem simul cum correctione dictorum ipsorum (ubicunque opus esset) manifestandam, & ad scandalum legentium (talia incorrecta si remanerent) submovendum. Vide contra prædictam hæresim etiam 1. *q.* 12. *ar.* 2. *cum. Eluc. Tertio.* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS VI. 30

Utrum ad Beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Sup. a. 5. & locis ibi inductis.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum: Sed supra ostensum est, (*q.* 2.) quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea. Beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est: (*q.* 3. *ar.* 8.) Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est. (*art. præc.*) Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea. Quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed Contra. Præmium virtutis est beatitudo. unde dicitur Joan. 13. *Beati eritis, si feceritis ea:*

Sed

Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, & delectatio, sed etiam corporis bona dispositio. dicitur enim Isa. ult. *Videbitis, & gaudebit cor vestrum, & ossa vestra, quasi herba, germinabunt*. Ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis*. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, (1. *Ethic. cap. 7. circa med. tom.* 5.) in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic *quidam* posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio: immo requiritur ad eam, ut omnino anima sit a corpore separata. Unde August. 12. de civ. Dei (*c. 26. in princ. to.* 5.) introducit verba Porphyrii dicentis, quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est*. Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse, quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est, *quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis & antecedenter, & consequenter: Antecedenter* quidem, quia, ut Aug. dicit 12. super Gen. ad literam, (*c. 35. to. 3.*) *Si tale sit corpus, cujus sit difficilis, & gravis administratio, sicut caro, quæ corrumpitur, & aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli*. unde concludit, quod *cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, & erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit: Consequenter* vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut & ipsum sua perfectione potiatur. Unde August. dicit in epist. ad Dioscorum: (*quæ est 56. parum ante med. to.* 2.) *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*.

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo, sicut in objecto beatitudinis: sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur; tamen posset ab hac impedire: Et

ideo

ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur. (*& dicturus erat, nisi mors prævenisset. Vide supplement. q.* 82. *& seq.*)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Porphyrii* dicentis; ut in tec. cor. Et *Seleucianorum*, dicentium, resurrectionem illam immortalem, atque gloriosam non esse futuram. Porro ipsi ponunt resurrectionem (quoniam de resurrectione mentio fit in Scripturis, vel alibi) esse in filiorum procreatione; quæ quotidie fit; & *Origenistarum* dicentium resuscitata corpora post resurrectionem futura iterum mortalia, quæ multis transactis sæculis postmodum in nihilum sunt redigenda. Hi enim omnes, ac similes connotant per hæc (ut constat) quod corporis bona dispositio non requiritur ad beatitudinem & pro tanto hic adducuntur. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hæreses ipsas merito damnari a *Jo.* 13. cum *Isa. ult.* secundum quod extenduntur cum discursu *in argum. contr.* Item a Phil. 3. *Salvatorem expectamus dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ.* Item a 1. Cor. 15. *Seminatur corpus* &c. *Seminatur* &c. *surget in*, &c. ad longum. Item a dictis *in Ad. a. n.* 331. 342. 354. 358. 371. *Tertio*, &c.

ARTICULUS VII. 31

Utrum ad Beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

1. 2. *q.* 18. *a.* 3. *ad* 4.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet: Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus, & potus, divitiæ, & regnum. dicitur enim Luc. 22. *Ut edatis, & bibatis*

batis super mensam meam in regno meo. Et Matth. 6. *Thesaurizate vobis thesaurum in cælo*. Et Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei ; possidete regnum*. Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea. Secundum Boet. in 3. de consol. (*prosa* 2.) *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus* : sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut August. dicit. (*l.* 2. *de lib. arb.* 6. *c.* 19. & 1. *Retr. c.* 9. *to.* 1.) ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea. Dominus Matth. 5. dicit : *Merces vestra multa est in cœlis* : sed esse in cœlis significat esse in loco. ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 72. *Quid enim mihi est in cælo, & a te quid volui super terram ?* quasi dicat, Nihil volo, nisi hoc, quod sequitur, *Mihi adhærere Deo bonum est*. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod *ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini*, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in 1. Ethic. (*c.* 7. *a med. tom.* 5.) Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo, quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa, quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet, (*qu.* 3. *a.* 5.) ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 8. *to.* 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ cor-

po-

porales promissiones, quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ; secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his, quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus*; sicut Greg. dicit in quadam Homil. (*sc. 11. in Evang. in princ.*) Sicut per *cibum*, *& potum* intelligitur delectatio beatitudinis, per *divitias* sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per *regnum* exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio: quia quicquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustin. in lib. 1. de serm. Dom. in monte, (*cap. 5. a med. tom. 4.*) *Merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cælis; sed per cælos intelligitur altitudo spiritualium bonorum*. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam, & decorem.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Cerinthianorum*, & *Chiliastarum* dicentium, ut sup. *art. 4. & q. 2. ar. 6. append.* Quæ hæreses summatim resolvuntur in hoc, quod post resurrectionem beatitudo hominum futura est in voluptate, & bonis exterioribus hujus mundi. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illas merito damnari a *Psal. 72.* ut extenditur cum expositione *in argum. cont.* Item a dictis supra locis nunc citatis. Item ab Eluc. Addition. *ar. num.* 347. 353. 358. Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Genes.* 15. Item a 1. Corinth. 2. *Animalis homo non percipit ea, quæ Dei sunt: stultitia enim est illi, & non potest intelligere; quia spiritualiter examinatur*. Ubi Apost. non tantum damnat & Cerinthianos, & omnes alios similes: sed etiam monstrat radicem errorum illorum, & consequenter justæ eorundem condemnationis; quod scilicet ad tantam brutalem, seu animalem vitam prolapsi sunt, ut propter immersionem in illam dicantur non homines, sed cum ignominiosa additione animales, quasi diminuti, atque brutales homines,

nes, & spiritualia sub metaphoris corporalium non possint intelligere; quinimmo talis intellectus sit stultitia apud ipsos, contraque procedant, idest corporalia intelligant nomine spiritualium. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica hæc doctrina.

ARTICULUS VIII. 32

Utrum ad Beatitudinem requiratur societas amicorum.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur: sed gloria consistit in hoc, quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea. Boet. dicit, (*nec apud illum occurrit, sed hab. ex Senec. epist. 6. cir. med.*) quod *nullius boni sine consortio jucunda est possessio:* sed ad beatitudinem requiritur delectatio, ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea. Charitas in beatitudine perficitur: sed charitas extendit se ad dilectionem Dei, & proximi. ergo videtur, quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei: & sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de felicitate præsentis vitæ*, sicut Philosophus dicit in 9. Ethic. (*cap. 9. & 11. tom. 5.*) *Felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, & ut eos inspiciens benefacere delectetur, & ut ab eis in benefaciendo juvetur*. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ.

Sed *si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem*; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo: Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde August. dicit 8. super Gen. ad lit. (*cap. 25. post med.*

med. to. 3.) quod *creatura spiritualis ad hoc quod sit beata*, *nonnisi intrinsecus adjuvatur æternitate*, *veritate*, *charitate creatoris* : *Extrinsecus vero si adjuvari dicenda est*, *fortasse hoc solo adjuvatur*, *quod se invicem vident*, *& de sua societate gaudent*.

Ad primum ergo dicendum, quod gloria, quæ est essentialis beatitudini, est, quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono, quod habetur, non est plena sufficientia : quod in proposito dici non potest : quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset non habens proximum, quem diligeret : Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in vero sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod ad beatitudinem non requiritur societas amicorum. Ut *Sap.* 7. secundum quod extenditur *in argu. cont.* Ubi nota ly *pariter*, hoc est æqualiter : quia alia bona omnia habebuntur æqualiter, idest, in una re simplicissima, quæ est Deus, se æqualiter semper habente. Non enim auctoritas illa principaliter significat; quod cum visione contemplationis divinæ sapientiæ veniant seorsum alia bona, puta societas amicorum : sed, quod cum illa visione veniant, idest, se offerant pariter unitim omnia alia bona, idest quicquid boni est in omnibus aliis bonis. Vide 1. *q.* 12. *ar.* 9. quod scilicet per similitudinem aliam, &c. non videantur ibi; sed pariter modo exposito. Item a Psal. 72. *Quid enim mihi*, &c. *ut in art.* 7. *argum. contr.* subsumendo tamen ibi : quod non de necessitate amicorum societatem ibi requiri, insinuat per dictum illud : *Licet ad bene esse requiratur*. Non enim par ratio est de aliis bonis exterioribus, & de societate proximorum quoad bene esse. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆ-

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo. Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Secundo. Utrum unus homo possit esse alio beatior.

Tertio. Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.

Quarto. Utrum beatitudo habita possit amitti.

Quinto. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Sexto. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Septimo. Utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Octavo. Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I. 33

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionys. in lib. de div. nomin. in multis locis: (*ca.* 4. 5. 6. 7. & 8.) Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea. Beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura: Sed homini est connaturale, ut veritatem intueatur in rebus materialibus: unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in 3. de anim. (*tex.* 39. *to.* 2.) Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea. Beatitudo consistit in adeptione sum-

summi boni : Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum, & naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur, quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 93. *Beatus homo, quem tu erudieris Domine*.

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicunque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus potest comprehendere universale, & perfectum bonum, & ejus voluntas appetere illud. & ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc, quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est. (*qu.* 12. *ar.* 1.) In qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, & aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum; quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his, quæ in primo dicta sunt. (*q.* 79. *a.* 8.) Et ideo ad id, quod intellectus apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ: Tamen alio modo, quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis: Homines autem per tempus ad ipsam perveniunt: Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata: sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est. (*q.* 84. *a.* 7. & *qu.* 89. *a.* 1.)

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior: Potest tamen eos transcen-

ſcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid ſuper angelos eſſe, quod homines beatificat: quod cum perfecte conſequetur, perfecte beatus erit.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis inſinuatum fuiſſe; quod homo poteſt ad beatitudinem pervenire. Ut a Pſal. 83. *Beati, qui habitant in domo tua Domine*. Et infra. *Ibunt*, ſcilicet juſti, *de virtute in virtutem; videbitur Deus Deorum in Sion*. Nota viam per ly *ibunt de virtute in virtutem*; nota patriam deſignari per ly *videbitur ab eis Deus Deorum in Sion*. Item a Tob. 13. *Beatus ero: ſi fuerint reliquiæ ſeminis mei ad videndum claritatem Hieruſalem. Portæ Hieruſalem ex ſapphiro, & ſmaragdo ædificabuntur, & ex lapide pretioſo omnis circuitus murorum ejus. Ex lapide candido, & mundo omnes plateæ ejus ſternentur: & per vicos ejus alleluja cantabitur*. Item ab Apoſtol. Joanne, tamquam prophetiam hanc Tobiæ exponente in Apocal. 21. *oſtendam tibi ſponſam uxorem agni. Et ſuſtulit*, &c. *civitatem ſanctam Hieruſalem novam*, &c. *in ipſis duodecim nomina Apoſtolorum*, &c. *ſtructura muri ejus ex lapide Jaſpide; ipſa civitas aurum mundum*, &c. uſque in finem capituli. Item a ſancta Eccleſia Catholica: quæ tamquam utrumque, ſcilicet Tobiam, & Apoſtolum prædictum exponens, eoſque metaphorice locutos per hoc inſinuans, dicit:

Cœleſtis Urbs Hieruſalem,
Beata Pacis viſio,
Quæ celſa de viventibus
Saxis ad aſtra tolleris,
Sponſæque ritu cingeris
Mille angelorum millibus.
Et infra.
Hic margaritis emicant,
Patentque cunctis oſtia;
Virtute namque prævia
Mortalis illuc ducitur
Amore Chriſti percitus
Tormenta quiſque ſuſtinet.
Scalpri ſalubris ictibus,
Et tunſione plurima,
Fabri polita malleo
Hanc ſaxa molem conſtruunt,

Aptiſ-

Aptisque juncta nexibus
Locantur in fastigio.

Hæc illa in hymno primo festi Consecrationis Ecclesiæ, ubi per Hierusalem intelligere se dicit visionem beatæ pacis; per vivos lapides autem animas hominum amore ardentissimo, ut sponsæ, copulatas Domino: per plateas vero, per muros, per aurum purissimum, per margaritas, per expolitos lapides, intelligendum esse declarat homines ipsos ob diversitatem meritorum in variis tunsionibus, ac pressuris mundi pro Christo habitorum ad illam cœlestem patriam introducendos: ibique in propriis mansionibus a summo artifice Deo collocandos permanenter in sæcula sæculorum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS II. 34

Utrum unus homo possit esse beatior altero.

4. d. 49. q. 1. a. 4. q. 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 1. Ethic. (*cap. 9. to. 5.*) Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. Dicitur enim Matth. 20. quod omnes, qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios*: quia, ut dicit Gregor. (*hom. 19. in Evang. ante med.*) *æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt*. Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum: sed summo non potest esse aliquid majus. ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea. Beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, desiderium hominis quietat: Sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest, quod suppleri possit; si autem nihil deest, quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, per quas, ut Augustinus dicit, (*lib. de S. Virgin. cap. 26. in fin. tom. 6. & tract. 67. in Joan. cir. med. tom. 9.*) *diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna*: Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito

rito datur, est ipsa beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, & non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (*qu.* 1. *ar.* 8. *&* *q.* 2. *a.* 7.) in ratione beatitudinis *duo* includuntur; scilicet ipse *finis ultimus*, qui est summum bonum, & *adeptio*, vel fruitio ipsius boni. *Quantum* igitur *ad ipsum bonum, quod est beatitudinis objectum, & causa, non potest esse una beatitudo alia major*: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati.

Sed *quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior*: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem, aliquem perfectius frui Deo, quam alium, ex eo quod est melius dispositus, vel ordinatus ad ejus fruitionem: Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti: sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut August. dicit: (*ep.* 56. *par. ant. med. to.* 2. *&* 13. *de Trin. c.* 7. *to.* 3.) Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione: Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Aug. dicit in 5. Conf. (*c.* 4. *cir. prin. to.* 1.) *Qui te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Joviniani* dicentis; Beatos omnes pares esse in gloria, & in cœlesti beatitudine nullam esse præmiorum differentiam. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a Jo. 14. *In domo*, &c. ut extenditur cum expositione *in arg. contr.* Item a Cōcil. *Flor. Definimus, animas purgatas in cœlum mox recipi, & intueri clare Deum trinum, & unum, sicuti est: Meritorum tamen diversitate alium alio per-*

fe-

fectius. Hæc illud. sess. ult. in literis sanctæ unionis. Item a dictis 1. *q.* 12. *ar.* 6. *cum Elucid.* Item *ab Addit. ar. nu.* 398. 400. *cum Elucid. Tertio* vides, &c.

ARTICULUS III. 35

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf. a. 5. *cor. & q.* 62. *a.* 1. *cor. &* 3. *d.* 27. *q.* 2. *a.* 2. *cor. &* 4. *d.* 49. *q.* 1. *a.* 2. *q.* 2. *ad* 5. *& ver. q.* 14. *a.* 2. *cor. &* 1. *Ethic. lect.* 16. *fin.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psal. 118. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*: Hoc autem in hac vita contingit. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea. Imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis, alioquin unus non esset beatior alio: Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, & amando Deum, licet imperfecte. Ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse. Videtur enim naturale, quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit: Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. 143. *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt*, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed Contra est, quod dicitur Job 14. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*: Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod *aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest. Perfecta autem, & vera beatitudo non potest haberi in hac vita*. Et hoc quidem considerari potest *dupliciter*.

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, omne malum excludit, & omne desiderium implet: In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, & ignorantiæ ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnali-

tatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur 19. de civit. Dei. (*cap.* 5. 6. 7. & 8. *to.* 5.) Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet: bona autem præsentis vitæ transitoria sunt: cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus: quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in 1. ostensum est. (*q.* 12. *a.* 11.) Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. 8. *Spe salvi facti sumus*; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta *dupliciter*. *Uno modo* ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur: Et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. *Alio modo* potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur: Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia, cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est, (*q.* 3. *a.* 2.) vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis: Et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Begardorum*, & *Beguinarum* dicentium homines posse consequi in hac vita beati-

titudinem finalem secundum omnem perfectionis gradum, quem habebunt in patria. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari a Job 14. *Homo natus*, & cæt. ut *in arg. cont.* Item a Papa *Clemente V.* in Concil. *Viennensi*: ut habetur in lib. Clementinarum, titu. de heret. cap. *Ad nostrum*. Item a dictis 2. 2. *articul. numero* 46. Item a 1. *q.* 12. *ar.* 11. cum Elucid. Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Nume.* 20. *conclus.* 4. *Tertio* vides: quomodo ex his, si bene pensentur, & applicentur, doctrina hæc Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 36

Utrum beatitudo habita possit amitti.

1. *q.* 64. *a.* 2. *cor.* & 1. *d.* 8. *q.* 3. *a.* 2. *cor. fi.* & 3. *cont. c.* 61. & 62. & *opu.* 2. *c.* 169. & *Jo.* 10. *lect.* 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam: Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur, quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: Et ita videtur, quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea. Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati: Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur, quod possit desistere ab operatione, qua homo beatificatur: Et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea. Principio respondet finis: Sed beatitudo hominis habet principium; quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur, quod habeat finem.

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 25. de justis, quod *ibunt in vitam æternam*, quæ, ut dictum est, (*ar.* 2. *hu. qu.*) est beatitudo sanctorum: Quod autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti*. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur, vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus

totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre; quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philos. dicit in 1. Ethic. (*c.* 10. *in fin. to.* 5.) *aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subjecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est, quod Origenes posuit, (*l.* 1. *Periarch. c.* 5.) quorundam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum *dupliciter*.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit *perfectum bonum, & sufficiens*, oportet, quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum, quod habet, & quod ejus retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissurum: Quæ quidem opinio si vera sit, consequens est, quod beatitudinem nunquam amittet: Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere. nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap.* 2. *to.* 5.) Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei insit.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, (*q.* 3. *a.* 8.) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre: quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens; & quæritur aliquid sufficientius loco ejus: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium ve-

venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psal. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. Et Sap. 7. dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum: quia de contemplatione Sapientiæ dicitur Sapient. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus*. Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere: Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt; cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. (*quæst.* 4. *art.* 4.) Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere: quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur: Et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur, quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & e converso: quia hujusmodi temporales alterationes esse non possunt, nisi circa ea quæ subjacent tempori, & motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato: Et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his, quæ ad finem ordinantur: Sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur: Quod patet ex hoc, quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni, cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, & ab alio est, quod caret fine.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem interimas hæresim *Origenis* dicentis: Beatitudinem non fore perpetuam. Quoniam (inquit) beatæ animæ in corpora mortalia iterum sunt reversuræ, in quibus patientur; & hinc rursus ad beatitudinem evocabuntur: sicque beatitudinis, & miseriæ fiet circulus quidam. Item quorundam dicentium, ut refert Directorium 2. *p. q.* 8. quod secundum communem Dei ordinationem divinæ essentiæ facialis visio, & fruitio in beatis evacuabitur, nec continuabitur usque in sempiternum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari *a Matth.* 25. ut *in arg. cont.* Item a Sapient. 3. „ Justorum animæ in manu Dei sunt, „ & non tanget illos tormentum mortis. *Item a* „ *Dan.* 12. Alii evigilabunt in vitam æternam. „ *Item: ab Apoca. c.* 21. Absterget Deus omnem „ lachrymam ab oculis eorum (*scilicet sanctorum*) „ & jam non erit amplius neque luctus, neque cla- „ mor, neque dolor; neque cadet super illos Sol, „ neque ullus æstus. „ *Item a dictis* 1. quæst. 12. art. 2. & quæst. 62. artic. 8. cum Elucid. *Item ab* Addition. articulorum numer. 64. 403. 430. *Item a Papa* Benedicto XI. *in Extravaganti, Benedictus Deus.* „ Apostolica auctoritate defini- „ mus: quod secundum communem Dei ordinatio- „ nem animæ sanctorum omnium, post ascensio- „ nem Domini nostri Jesu Christi in cœlum, etiam „ ante reassumptionem suorum corporum sunt, & „ erunt in cœlo cum Christo, sanctorum Angelo- „ rum consortio aggregatæ; & vident, & videbunt „ essentiam divinam immediate, se clare, & aper- „ te eis ostendentem: quodque sic videntes eadem „ divina essentia perfruuntur; quodque postquam „ inchoata fuerit, vel erit talis intuitiva, & facia- „ lis visio, & fruitio in eisdem, ejusdem visio, & „ fruitio sine aliqua intercissione, seu evacuatione „ continuata existit: & continuabitur usque ad fina- „ le judicium, & ex tunc usque in sempiternum.„ Hæc ille ibi. Si vis videre totam illam extravagantem, quoniam pulchra, necessaria ad multa, & longa est, vide in Directorio Inquisitor. 2. *quæst.* 8. citatam, ut in parte ejusdem Directorii *prima* extendente illam. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

AR-

ARTICULUS V. 37

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Inf. q. 62. a. 1. & 3. & 1. q. 12. a. 4. & q. 94. a. 1. & 4. d. 49. q. 2. a. 6. & 3. cont. c. 52. 147. 157. & 159. pr. & Rom. 1. lect. 9. fin.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis: Sed nihil est homini tam necessarium, quam id, per quod finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturę humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea. Homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior: Sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea. Beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum: (*li. 1. Ethic. cap. 7. to. 5.*) Ejusdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur, quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed Contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem: Sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 2. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod *beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo, quo & virtus, in cujus operatione consistit.* De quo infra dicetur. (*qu. 63.*)

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, (*q. 3. a. 8.*) consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est. (*q. 12. a. 4.*) Na-

Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus: sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, (*propos.* 8.) quod *cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea, quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ*. Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec *homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, & tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem, & manus, quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi. Hoc enim erat impossibile: Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in 3. Ethic. (*ca.* 3. *post me. to.* 5.)

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2. de cœlo: (*a tex.* 60. *usque ad* 66. *tom.* 2.) Sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior, quam creatura irrationalis; quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum, & perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt: Non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quicquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta, quæ est hominis beatitudo; cum operationis spe-

ſpecies dependeat ex objecto. Unde ratio non ſequitur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & directam (hæc eſt in corp.) & indirectam (hæc eſt ſolutiones argumentorum: Quod totum ſemper in appendicibus ſubintelligitur per ly *rationem*) interimas hæreſim *Algazelis* dicentis, ut refert Directorium Inquiſit. 2. *p. q.* 4. beatitudinem hominis poſſe naturaliter haberi. Item *Begardorum*, & *Beguinarum* dicentium: Beatam in ſeipſa naturaliter eſſe operationem intellectualis naturæ. Item *Pelagii*, & *Cæleſtii*, dicentium, quod abſque gratia Chriſti poteſt homo ſuis meritis vitam æternam conſequi. Ergo per hoc de neceſſitate dicit, quod homo ſolis viribus naturalibus poteſt vitam æternam conſequi. *Secundo* habes: quomodo per rationem oſtendas, has merito condemnari a 1. *Cor.* 2. ut in diſcurſu extenditur *in arg. cont.* Quam auctoritatem bene nota: quoniam, ſi minutatim expendatur, pro quo vide & 1. *q.* 1. *a.* 1. *cor.* convincit ex terminis etiam cæcos, & protervientes. Item a dictis ſupra *articul. n.* 15. Item a 2. 2. *art. num.* 670. Item *ab Elucidario p. p. q.* 12. *a.* 4. 5. *& q.* 62. *ar.* 1. Item a Veritatibus aureis ſuper totam legem veterem, *Lev.* 18. *concl.* 1. *& Deute.* 6. *concl.* 4. *Begardos* diximus alias fuiſſe cum *Beguinis* damnatos a *Clem.* tit. de hæret. cap. *ad noſtrum*. Et hoc ſemper ſufficit contra omnes, quicumque ſint, illorum errores: etiamſi nihil aliud adderetur. *Tertio* vides, &c.

ARTICULUS VI. 38

Utrum homo conſequatur beatitudinem per actionem alicujus ſuperioris creaturæ.

Ad Sextum ſic proceditur. Videtur, quod homo poſſit fieri beatus per actionem alicujus ſuperioris creaturæ, ſcilicet Angeli. Cum enim *duplex* ordo inveniatur in rebus, *unus* partium univerſi adinvicem, *alius* totius univerſi ad bonum, quod eſt extra univerſum, *Primus* ordo ordinatur ad *ſecundum*, ſicut ad finem, ut dicitur 12. Metaphyſic. (*tex.* 52. *&* 53. *tom.* 3.) ſicut ordo partium exercitus adinvicem eſt propter ordinem totius exercitus ad ducem: Sed ordo partium univerſi ad-

dinvicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in 1. dictum est: (*qu.* 21. *art.* 1. *ad* 3.) Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem homo beatus efficitur.

2. Præterea. Quod est in potentia tale, potest reduci in actum per id, quod est actu tale; sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id, quod est actu calidum: Sed homo est in potentia beatus. Ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est: (*qu.* 3. *art.* 4.) Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est. (*q.* 111. *ar.* 1.) Ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem, & actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo: sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, & cætera hujusmodi. Ostensum est autem, (*articulo præcedenti*) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. *Unde impossibile est, quod per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.*

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa, & de virtute, in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerunque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam: inferiores vero potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo: Sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem: sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua for-

ma actu existit in aliquo secundum esse perfectum, & naturale, potest esse principium actionis in alterum: sicut calidum per calorem calefacit: Sed si forma existit in aliquo imperfecte, & non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum: sicut intentio coloris, qui est in pupilla, non potest facere album: neque etiam omnia, quæ sunt illuminata, aut calefacta, possunt alia calefacere, & illuminare: sic enim illuminatio, & calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, & secundum esse similitudinarium, vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est. (*qu. 106. art. 1. ad 1. & 2.*) Ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Algazelis*, seu *Averrois* dicentis (ut refert Directorium Inquisit. 2. *par. q.* 4.) quod beatitudo animæ humanæ dependet ab intelligentia ultima. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas hanc merito damnari a Ps. 83. *Gratiam*, &c. ut *in arg. cont.* Ubi Propheta attribuere intendit Deo dare gloriam, tanquam quoddam singulare ipsi soli conveniens; ut ex modo loquendi facile colligitur. Item a Hier. 31. *Non docebit ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum dicens; cognosce dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum; dicit Dominus*. Hoc enim dictum Hieremiæ speciatim, principaliterque verificatur de cognitione beatifica: quando, ut dicit Papa *Benedictus* supra adductus *ar. 4. appen. videbunt essentiam divinam immediate se bene, clare, & aperte eis ostendentem*. Item a Jo. 6. *Erunt omnes docibiles Dei*. Hoc enim dictum, sicut & illud Hieremiæ, potest ad illam immediatam visionem propriissime, & principalissime referri. *Tertio* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS VII. 39

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur a Deo.

Inf. q. 6. in traductione, & 1. q. 62. a. 5. ad 1. & opusc. 2. c. 173.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc, ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere: Sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus, sicut causa efficiens, ut dictum est, (*articulo præcedenti*) non possunt requiri ad eam, nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea. Sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita & naturam immediate instituit: Sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie. Ergo videtur, quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea. Apostolus dicit Rom. 4. beatitudinem hominis esse, cui Deus confert justitiam sine operibus. non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 13. *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea*. Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, (*q.* 4. *a.* 4.) requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit, quam *debitus ordo voluntatis ad ultimum finem*; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materię ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur, quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, & finem consequentem: sicut quandoque simul materiam disponit, & inducit formam.

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit, ne hoc fiat. Ut enim dicitur in 2. de Cœlo, (*text.* 62. & *seq.*

to.

to. 2.) *Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, & aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei, quod naturaliter habet illud*: Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde *solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.*

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturæ, quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est. (*qu. 62. ar. 5.*) *Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur.* Unde etiam secundum Philos. (*lib. 1. Eth. c. 9. & l. 10. c. 6. 7. & 8. to. 5.*). *Beatitudo est præmium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturę præcedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus, & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2. *Qui multos filios in gloriam adduxerat*, statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem: Quæ quidem non datur propter opera præcedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

A P P E N D I X.

EX articul. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Calvini* dicentis: opera nul-

li homini esse necessaria ad vitam æternam consequendam. Et *Amsdorphianorum* dicentium; opera bona esse perniciosa ad salutem. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito damnari a Joan. 13. ut *in arg. cont.* Item a Mat. 20. *Voca operarios: & redde illis mercedem.* Item a Conc. *Trid. sess.* 6. cano. 26. *si quis dixerit: justos non debere pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, expectare, & sperare æternam retributionem a Deo per ejus misericordiam, & Jesu Christi meritum: si bene agendo, & divina mandata custodiendo, usque in finem perseveraverint: Anathema sit.* Hæc ibi. Item a 2. 2. *articulorum nume.* 421. *cum Elucidat.* Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 4. *conclu.* 3. *& cap.* 2. *concl.* 6. *& Numer.* 14. *concl.* 9. Item, ut magis apud infideles etiam confundantur: si forte resipiscant, a Philosopho ethnico, qui sola ratione naturali ductus dixit: quod *beatitudo est præmium virtuosarum operationum*; &c. *in* 2. *Cœli*, quæ ponuntur in te. corp. Vide, ut dictum fuit, *q.* 3. *a.* 1. de dictis Philosophi circa beatitudinem: quomodo a fortiori intelligantur applicata ad supernaturalem felicitatem. *Tertio* vides, &c.

ARTICULUS VIII. 40

Utrum omnis homo appetat Beatitudinem.

Inf. q. 10. *a.* 1. *&* 2. *Et* 1. *q.* 19. *a.* 1. *& q.* 82. *a.* 1. *&* 2. *cor. Et* 1. *cont. c.* 88. *& l.* 3. *c.* 97. *Et ver. q.* 22. *a.* 5. *&* 6. *Et mal. q.* 6. *a.* 4. *cor. Et* 3. *Ethic. co.* 5.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat; cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in 3. de anim. (*tex.* 29. *&* 34. *tom.* 2.) Sed multi nesciunt, quid sit beatitudo. quod, sicut Aug. dicit in 13. de Trinit. (*c.* 4. *cir. prin. tom.* 3.) patet ex hoc, quod *quidam* posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, *quidam* in virtute animæ, *quidam* in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est: (*q.* 3. *a.* 8.) Sed aliqui opinantur, hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præ-

3. Præterea. Augustinus dicit in 13. de Trinit. (*cap.* 5. *in fin. tom.* 3.) quod *beatus est, qui habet omnia quæ vult, & nihil male vult*: Sed non omnes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt, & tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed Contra est, quod August. dicit 13. de Trin. (*c.* 3. *cir. fin. to.* 3.) *Si mimus dixisset: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non cognosceret voluntate*. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo *dupliciter* potest considerari. *Uno modo* secundum communem rationem beatitudinis: Et *sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit*: Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. (*a.* 3. *hu. q. & q.* 1. *a.* 5. *&* 7.) Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus, quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere ut voluntas satietur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit: Et *sic non omnes cognoscunt beatitudinem*: quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat: Et per consequens, *quantum ad hoc, non omnes eam volunt*.

Unde patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem: ita contingit, quod aliquid est idem secundum rem; & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis: Et sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. (*in cor. ar. & q.* 1. *a.* 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti: Et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis, quam *quidam* posuerunt, *Beatus est, qui habet omnia quæ vult*, vel, *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intel-

telligatur simpliciter de omnibus, quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est, quod qui habet omnia quæ vult, est beatus. Nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his, quę homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; inquantum hujusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcunque vult naturaliter: sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem August. addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil mali* † al. male † *velit*: Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est*, *qui habet omnia quæ vult*.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod omnes appetunt, & non appetunt beatitudinem. A Divo Augustino quidem: *ut in arg. contr.* A scripturis vero, ut in Ps. 118. *Beati immaculati in via*. Nam per ly *Beati* exhortatur nos iste Psal. ad beatitudinem, inquit Divus Augustinus ibi; „ quam nemo est, qui non expetat. „ Quis enim unquam vel potest, potuit, vel poterit, inveniri, qui nolit esse beatus? Beati immaculati in, *&c.* Tamquam diceret: Scio, quid velis: beatitudinem quæris. Si ergo vis esse Beatus, esto immaculatus. Illud enim omnes, hoc autem pauci volunt: sine quo non pervenitur ad illud, quod omnes volunt. Beatum quippe esse tam magnum bonum est: ut hoc & boni velint, & mali. Nec mirum est, quod boni propterea sunt boni, sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati. Nam quisquis libidinibus deditus luxuria, stuprisque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit: & se miserum putat, cum ad suæ concupiscentiæ voluptatem non pervenit: beatum vero non dubitat se jactare, cum ad ipsum pervenerit. Et quisquis avaritiæ, *&c.* Beati immaculati in via. Tamquam diceret: Non illac itur, quo pervenire desideratis. Viæ perversæ relinquite malignitatem: qui non potestis relinquere beatitudinis voluntatem. „ Hæc Psalmus ille, secundum B. Augustinum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆ-

QUÆSTIO VI.

De voluntario, & Involuntario, in octo articulos divisa.

QUia igitur ad Beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare; ut sciamus, quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes, & actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, *primo* quidem tradenda est in universali, *secundo* vero in particulari.

Circa *universalem* autem considerationem humanorum actuum, *Primo* quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, *Secundo* de principiis eorum. Humanorum autem actuum *quidam* sunt hominis proprii, *quidam* sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes. *Primo* ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis. *Secundo* de actibus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa *primum duo* consideranda occurrunt. *Primo* de conditione humanorum actuum. *Secundo* de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur, qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus, inquantum sunt voluntarii. *Primo* ergo considerandum est de voluntario, & involuntario in communi. *Secundo* de actibus, qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes. *Tertio* de actibus, qui sunt voluntatis, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, *Primo* considerandum est de voluntario, & involuntario, & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Secundo. Utrum inveniatur in animalibus brutis.

Tertio. Utrum voluntarium esse possit absque omni actu.

Quarto. Utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto. Utrum violentia causet involuntarium.

Sexto. Utrum metus causet involuntarium.

Septimo. Utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo. Utrum ignorantia.

ARTICULUS I. 41

Utrum in humanis actibus inveniatur Voluntarium.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est, cujus principium est in ipso, ut patet per Gregor. Nyssenum, (*vel potius Nemesium lib. de nat. hom. cap.* 32. *in princ.*) & Damasc. (*lib.* 2. *orth. fid. ca.* 24.) & Aristot. (3. *Ethic. ca.* 1. *tom.* 5.) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra. nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in 3. de anim. (*tex.* 54. *to.* 2.) Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea. Philos. in 8. Physic. (*tex.* 28. *to.* 2.) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non præveniatur ab alio motu exteriori: Sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest: Sed hoc homini non convenit. dicitur enim Joan. 15. *Sine me nihil potestis facere*. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed Contra est, quod dicit Damascenus in 2. lib. (*orthod. fid. cap.* 24.) quod *voluntarium est actus, qui est operatio rationalis*: Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum, quod *oportet in actibus humanis voluntarium esse.*

Ad

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod *quorundam* actuum, seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur: *quorundam* autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide.

Eorum autem, quæ a principio intrinseco moventur, *quædam* movent seipsa, *quædam* autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est, (*q*. 1. *a*. 1.) illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcunque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus, non tamen ejus quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri: Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere; quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt, horum motus, & actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus, & actus sit a propria inclinatione. Et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, & Gregorii Nysseni, & Damasceni, (*locis in argumento primo citatis*) non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium ejus sit intra; non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit ali-

quod

quod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, & appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum, quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu, quantum ad *duo*. *Uno modo*, inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum: sicut Leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. *Alio modo*, inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus, vel calorem: Corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei: sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est. (*ad arg.* 1.) Hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem: quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit, sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit a Deo, sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis: ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur: Est tamen communiter de ratione naturalis, & voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Damasceno fuisse insinuatum, quod in actibus humanis invenitur voluntarium. A Damasceno quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Psal. 53. *Voluntarie sa-*

crifi-

trificabo tibi. Item per hoc, quod narrant, Deum punire malos actus hominum, & remunerare bonos, ut patet per totam fere scripturam. Hoc enim testificando, scriptura, quasi scholastice loquens, dicit: Voluntarium in actibus humanis reperitur. Nisi enim ibi reperiretur, non redderetur homo laudabilis, aut culpabilis, & consequenter nec præmio, nec pœna dignus ex suis actibus, ut vel tenuiter in Theologiæ sacræ dogmatibus exercitatis aperte constat. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 42

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

2. *d.* 25. *a.* 2. *ad* 6. *&* 3. *d.* 27. *q.* 1. *a.* 4. *ad* 3. *& ver.* *q.* 24. *a.* 2. *ad* 1. *&* 3. *Eth. lect.* 4. *& lect.* 5. *cor.* 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur: Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in 3. de anima, (*tex.* 42. *to.* 2.) non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum: Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit. (*lib.* 2. *orth. fid. cap.* 27.) Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea. Damascenus dicit, (*ibid. cap.* 24.) quod *actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium*: Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed Contra est, quod dicit Philos. in 3. Ethic. (*cap.* 1. *prope fin. to.* 5.) quod *pueri & bruta animalia communicant voluntario*. Et idem dicunt Gregorius Nyssenus, (*vel Nemesius de nat. hom. cap.* 32. *circa med.*) & Damas. (*loc. prox. cit.*)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præced.*) ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem *duplex* cognitio finis, *perfecta* scilicet, & *imperfecta*. *Perfecta* quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus, quod ordinatur ad finem ipsum: Et

talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. *Imperfecta* autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem: Et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, & æstimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scil. apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri: Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam; prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde *soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum: & ideo non potest esse in his, quæ ratione carent: Voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, & potest trahi ad ea, in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: Et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis; inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest: Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod laus, & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Gregorio, quod voluntarium competit brutis: A Divo Gregorio Nysseno quidem, simul cum Damasceno, & Philosopho, ut *in argum. cont.* A scripturis autem, ut Job 39. *Numquid volet Rhinoceros servire tibi?* Quasi dicat: Sicut ipse Rhinoceros vult servire mihi. Item Joan. 3. *Spiritus, ubi vult, spirat.* Ubi per spiritum intelligitur etiam

etiam ventus, ſecundum aliquos ſolemnes Doctores, quos videre poteris *in Catena Aurea Sancti Thomæ ſuper Evangel.* Ex hoc igitur dicto Joannis ſic expoſito denotatur a fortiori intentum, ideſt denotatur, quod multo magis voluntarium poteſt, ſecundum aliquid rationis imperfectæ, competere animalibus brutis. *Secundo* vides: quomodo ex his bene penſatis, & applicatis declaretur viciſſim Angelica doctrina hæc, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 43

Utrum voluntarium poſſit eſſe abſque omni actu.

Inf. qu. 71. art. 5. ad 2. & 2. d. 25. ar. 3. corp. & ad 5. & mal. quæſt. 2. art. 1. ad 2.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod voluntarium non poſſit eſſe ſine actu. Voluntarium enim dicitur, quod eſt a voluntate: Sed nihil poteſt eſſe a voluntate, niſi per aliquem actum, ad minus ipſius voluntatis. Ergo voluntarium non poteſt eſſe ſine actu.

2. Præterea. Sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle; ita ceſſante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium cauſat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non poteſt eſſe actu voluntatis ceſſante.

3. Præterea. De ratione voluntarii eſt cognitio, ut dictum eſt: (*ar. præced.*) Sed cognitio eſt per aliquem actum. Ergo voluntarium non poteſt eſſe abſque aliquo actu.

Sed Contra. Illud, cujus domini ſumus, dicitur eſſe voluntarium: Sed nos domini ſumus ejus quod eſt agere, & non agere, velle, & non velle. Ergo ſicut agere, & velle eſt voluntarium, ita & non agere, & non velle.

Reſpondeo dicendum, quod voluntarium dicitur, quod eſt a voluntate. Ab aliquo autem dicitur eſſe aliquid *dupliciter*. *Uno modo* directe, quod ſcilicet procedit ab aliquo, inquantum eſt agens; ſicut calefactio a calore. *Alio modo* indirecte, ex hoc ipſo quod non agit; ſicut ſubmerſio navis dicitur eſſe a gubernatore, inquantum deſiſtit a gubernando.

Sed ſciendum, quod non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſam in agens, ex eo quod non agit, ſed ſolum tunc, cum poteſt, & debet agere. Si enim gubernator non

non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc quod est non velle, & non agere, & aliquando debet, hoc quod est non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et *sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe, sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod *non velle* dicitur *dupliciter*. *Uno modo*, prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum hujus verbi, *Nolo*. unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere*: ita hoc quod est, *Non velle legere*, significat, *Velle non legere*: & sic *non velle causat involuntarium*. *Alio modo* sumitur in vi orationis; & tunc non affirmatur actus voluntatis: Et hujusmodi *non velle* non causat voluntarium.

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis; ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, & velle, & agere: Et tunc sicut non velle, & non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomódo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis; quod voluntarium potest esse sine actu. Ut per hoc, quod dicitur Apocalyp. 2. *Dedi illi tempus: & non vult pœnitere a fornicatione.* Item per hoc, quod similes omissiones, idest non velle honorare parentes; non velle, non cogitare, non agere bonum, cum tempus opportunum fuerit ad volendum, ad cogitandum, ad agendum, dicuntur peccata omissionis, & pro talibus peccatis a scripturis narrantur punitæ a Deo illæ omissiones (idest homines pro illis omissionibus) ut in eisdem sæpius patet. Quod profecto non esset, nisi voluntarium esset absque actu, etiam quandoque interiori. Per hoc ergo, quod ta-

les

les omissiones pro peccatis scriptura dijudicat: ipsa scholasticis relinquit pro veritate concludendum, quod voluntarium potest esse sine actu. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 44

Utrum violentia voluntati possit inferri.

1. *q.* 82. *a.* 1. *co.* & *ad* 1. & 5. *d.* 29. *a.* 1. & *ver. q.* 22. *a.* 5. & 8. & *q.* 24. *a.* 4. & *Rom.* 6. *lect.* 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori: Sed aliquid est humana voluntate potentius, sc. Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea. Omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo: Sed voluntas est vis passiva: est enim movens motum, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 54. *to.* 2.) Cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur, quod aliquando cogatur.

3. Præterea. Motus violentus est, qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damasc. dicit. (*l.* 4. *orth. fid. c.* 21.) Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed Contra est, quod August. dicit in 5. de civit. Dei, (*cap.* 10. *to.* 5.) quod, si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate: Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est actus voluntatis. *Unus* quidem, qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. *Alius*, qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus; ut ambulare, & loqui, qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest; inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur.

Sed *quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri*. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam in-

 cli-

clinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio, & sine cognitione: Quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus, vel violentus: Sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi: sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior, quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundum illud Proverb. 21. *Cor regis in manu Dei est; & quocunque voluerit, inclinabit illud*. Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis: nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo; sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi: alioquin omnes alterationes, & generationes simplicium corporum essent innaturales, & violentæ: Sunt autem naturales proter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id, in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, & contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum, & conveniens naturæ; inquantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis, & Augustino esse insinuatum, quod voluntati non potest violentia inferri. A D. Augustino quidem, *ut in arg. cont.* Item a 1. Petr. 3. *Quis est, qui vobis noceat, si boni æmulatores fueritis?* Hoc est. Si deliberata voluntate statueritis velle bonum, quis est, qui possit auferre violenter hoc velle a vobis? Ac si dicat: Nullus. Item per hoc, quod de

dia-

diabolo dicitur Job 41. *Non est potestas super terram, quæ comparetur ei*. Et tamen non potest violentare nostram voluntatem. Quod patet tum ex Divo Gregorio dicente: *Debilis est hostis, qui non potest vincere, nisi volentem:* tum ex scriptura per hoc, quod *Genes.* 3. monstrat, quod excusationes hominum de peccatis suis dicentium, *serpens*, idest diabolus, *decepit me*, scilicet quasi per coactionem, sunt invalidæ. Alioquin, si ipse posset cogere ad peccandum (quod tamen summopere vellet) tunc excusationes tales essent efficaces, & validæ. Vide Veritates Aureas super totam legem veterem, *Genes.* 3. *conclus.* 12. 13. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 45

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup. art. 4. *co.* & *inf. a.* 6. *ad* 1. *q.* 73. *ar.* 6. *cor. Et* 2. 2. *q.* 88. *ar.* 6. *ad* 1. *Et ma. q.* 6. *co.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim, & involuntarium secundum voluntatem dicuntur: Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est. (*ar. prec.*) Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea. Id, quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damas. (*l.* 2. *ort. fid. c.* 21.) & Philos. (3. *Eth. c.* 1. *to.* 5.) dicunt: Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea. Id, quod est a voluntate, non potest esse involuntarium: Sed aliqua violenta sunt a voluntate: sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit; & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed Contra est, quod Philos. & Damas. dicunt, (*locis in arg.* 2. *cit.*) quod *aliquid est involuntarium per violentiam*.

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario; sicut etiam & naturali. Commune est enim voluntario, & naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco: Violentum autem est a principio extrinseco.

Et propter hoc, sicut in rebus, quæ cognitione carent, violentia aliquid facit contra naturam: ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra vo-

luntatem: Quod autem est contra naturam, dicitur esse innaturale; & similiter quod est contra voluntatem, dicitur esse involuntarium. *Unde violentia involuntarium causat*.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra, (*ar. præc.*) quod voluntarium dicitur non solum actus, qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum, qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est, (*ar. præc.*) violentia voluntati inferri non potest: Sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam: Et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut *naturale* dicitur, quod est secundum inclinationem naturæ; ita *voluntarium* dicitur, quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale *dupliciter*. *Uno modo*, quia est a natura, sicut a principio activo: sicut calefacere est naturale igni. *Alio modo* secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco: sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici *dupliciter*. *Uno modo* secundum actionem; puta cum aliquis vult aliquid agere. *Alio modo* secundum passionem; scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter *violentum*: quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati: Unde non potest dici *involuntarium*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 8. Phys. (*tex.* 27. *to.* 2.) motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali; cui naturale est, quod secundum appetitum moveatur: Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem. hoc enim est violentum secundum quid, sc. quantum ad membrum particulare; non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

A P-

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod violentia causat involuntarium. A Philosopho quidem, *ut in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Prover. 22. *Non facies violentiam pauperi, quia Dominus configet eos, qui confixerunt animam ejus.* Nota ly *confixerunt animam*, ideft contristaverunt eam, ideft contra voluntatem ejus fecerunt. Item per dictum Genes. 31. *Timui, ne violenter auferres filias tuas.* Hoc est, Ne auferres illas contra voluntatem meam. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus, quod semper intelligitur, bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim, &c.

ARTICULUS VI. 46

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Inf. ar. 7. ad 1. & 2. & 4. d. 29. q. 1. a. 2. quol. 5. ar. 10. Et 2. Cor. cap. 9. co. 3. & 3. Eth. cor. 2. & 4. fin.

Ad Sextum sic proceditur. Videtur, quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus, quod contrariatur præsentialiter voluntati; ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati: Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo & metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea. Quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicunque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente: Sed illud, quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea. Quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter: Sed id, quod per metum agitur, est involuntarium absolute: non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum, quod timetur. Ergo id, quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed Contra eſt, quod Gregorius Nyſſenus dicit, (*vel Nemeſius lib. de nat. hom. c.* 30.) & etiam Philoſ. (*l.* 3. *Eth. c.* 1. *non procul a prin. to.* 5.) quod *hujuſmodi*, *quæ per metum aguntur*, *ſunt magis voluntaria*, *quam involuntaria*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſ. dicit in 3. Ethic. (*ibid.*) & idem dicit Gregor. Nyſſen. in li. ſuo de homine, (*ibid.*) *Hujuſmodi*, *quæ per metum aguntur*, *mixta ſunt ex voluntario*, & *involuntario*. Id enim, quod per metum agitur, in ſe conſideratum non eſt voluntarium; ſed fit voluntarium in caſu, ſcil. ad vitandum malum, quod timetur.

Sed ſi quis recte conſideret, *magis ſunt hujuſmodi voluntaria*, *quam involuntaria*: Sunt enim voluntaria ſimpliciter, involuntaria autem ſecundum quid. Unumquodque enim ſimpliciter eſſe dicitur, ſecundum quod eſt in actu: ſecundum autem quod eſt in ſola apprehenſione, non eſt ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Hoc autem, quod per metum agitur, ſecundum hoc eſt in actu, ſecundum quod fit. Cum enim actus in ſingularibus ſint, ſingulare autem, inquantum hujuſmodi, eſt hic & nunc, ſecundum hoc id quod fit eſt in actu, ſecundum quod eſt hic & nunc, & ſub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc, quod fit per metum, eſt voluntarium, inquantum ſcilicet eſt hic & nunc; prout ſcilicet in hoc caſu eſt impedimentum majoris mali, quod timebatur: ſicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempeſtatis, propter timorem periculi: Unde manifeſtum eſt, quod ſimpliciter voluntarium eſt: Unde & competit ei ratio voluntarii; quia principium ejus eſt intra. Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc caſum exiſtens, prout repugnat voluntati, hoc non eſt niſi ſecundum rationem tantum: Et ideo eſt involuntarium ſecundum quid; ideſt prout conſideratur extra hunc caſum exiſtens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum, & per vim, non ſolum differunt ſecundum præſens, & futurum, ſed etiam ſecundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non conſentit, ſed omnino eſt contra motum voluntatis: ſed id, quod per metum agitur, fit voluntarium ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter ſeipſum, ſed propter aliud, ſcilicet ad repellendum malum, quod timetur: Sufficit enim ad rationem voluntarii, quod ſit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim eſt, non ſolum quod

pro-

propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo, quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit. † *al. additur : Sed in eo, quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.* †

Et ideo, ut Gregor. Nyssen. dicit, (*loc. sup. cit.*) ad excludendum ea, quæ per metum aguntur, in definitione *violenti* non solum dicitur, quod *violentum est, cujus principium est extra*, sed additur, *nihil conferente vim passo* : quia ad id, quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea, quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia; sicut calidum, & album : Sed ea, quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa : Quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet, aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium, per comparationem ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, idest secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, idest si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Gregorio, quod facta per metum non sunt involuntaria simpliciter, seu (quod idem est) quod metus non causat involuntarium simpliciter. A Divo Gregorio Nysseno quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod Jacob propter votum ex metu ferum adversarum factum, *Genes.* 28. credidit se obligatum, immo & Deus ei, ut solveret tale votum, rememoravit; & ipse solvit, *Genes.* 35. Ex tali siquidem facto monstravit Jacob, & (quod magis urget) Deus, quod facta propter metum sunt voluntaria magis, quam involuntaria: quoniam obligant ratione, qua voluntarie fiunt. De illo voto vide ibi loco citato circa finem capituli; & nota, quod hic non adducitur, pro quanto est conditionatum per ly *si*; sed pro quanto ex timore factum. De ista vero credulitate, & Dei admonitione, vide

 ibi

ibi loco citato in capituli principio, & deinceps: & nota locum, ubi factum fuit votum, fuisse Bethel, atque, ubi fuit redditum, esse Bethel: & sic de omnibus prædictis clarificaberis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULLUS VII. 47

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

22. *qu.* 142. *art.* 1. *cor.* & 3. *Ethic. lect.* 3. *co.* 5. & *lect.* 4.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita & concupiscentia: Sed metus causat quodammodo involuntarium: ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea. Sicut per timorem timidus agit contra id, quod proponebat; ita incontinens propter concupiscentiam: Sed timor aliquo modo causat involuntarium: ergo & concupiscentia.

3. Præterea. Ad voluntarium requiritur cognitio: Sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philos. in 6. Eth. (*cap.* 5. *tom.* 5.) quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damasc. dicit: (*lib.* 2. *fid. orth. c.* 24.) *Involuntarium est misericordia, vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur*: Sed neutrum horum competit ei, quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum, quod *concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium.* Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo, quod voluntas in id fertur: Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id, quod concupiscit: Et ideo *concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.*

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo; concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati: Sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo, qui per me-

metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id, quod agitur, secundum quod in se considératur: Sed in eo, qui agit aliquid per concupiscentiam (sicut est incontinens) non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud, quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id, quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodam modo est involuntarium: sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id, quod prius proponebat, non autem contra hoc quod nunc vult: Sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis, qui propter concupiscentiam fiunt amentes; sequeretur, quod concupiscentia voluntarium tolleret. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium; quia in his, quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium: Sed quandoque in his, quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio; quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili: Et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur, quod est in potestate voluntatis, ut non agere, & non velle; similiter autem & non considerare. Potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur. (q. 77. a. 6. & 7.)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum; quod concupiscentia auget voluntarium. Ut per hoc, quod dicitur, quod Sichem præ concupiscentia ad Dynam dixit ad patrem ejus, & fratres, Genes. 34. *Inveniam gratiam coram vobis: & quæcunque statueritis, dabo. Augete dotem, & munera postulate; & libenter tribuam, quod petieritis: tantum date mihi puellam hanc uxorem.* Item per hoc, quod præ concupiscentia ad Susannam duorum seniorum fuit adeo augmentatum voluntarium, idest augmentata voluntas; ut nec mentiri erubuerint, nec honoris sui jacturam facere, nec periculo se ignominioso exponere curaverint; ut consideranti patet *Daniel.* 13. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina, &c.

ARTICULUS VIII. 48

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Inf. qu. 19. ar. 6. cor. & qu. 76. ar. 3. & 4. & 1. d. 39. qu. 1. art. 1. ad 4. & d. 43. art. 1. ad. 2. & mal. q. 3. a. 8. cor.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damasc. dicit: (*lib. 2. orth. fid. c. 24.*) Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud 1. ad Cor. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur*. ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea. Omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Proverb. 14. *Errant, qui operantur malum*. Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur, quod omne peccatum esset involuntarium. quod est contra August. dicentem, (*li. 1. Retract. cap. 15. cir. med. to. 1.*) quod *omne peccatum est voluntarium*.

3. Præterea. Involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dict: (*loc. sup. cit.*) Sed quædam ignoranter aguntur, & sine tristitia; puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum: Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed Contra est quod Damasc. (*loc. nunc dicto*) & Philos. (*3. Eth. c. 1. to. 5.*) dicunt, quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam*.

Respondeo dicendum, quod *ignorantia habet causare involuntarium* ea ratione, qua privat cognitionem, quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est: (*a. 2. hu. qu.*) non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia *tripliciter* se habet ad actum voluntatis. *Uno modo* concomitanter, *alio modo* consequenter, *tertio modo* antecedenter. *Concomitanter* quidem, quando ignorantia est de eo, quod agitur; tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum, & ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et *talis ignorantia non facit involuntarium*,

rium, ut Philos. dicit; (*loc. prox. cit.*) quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria: Et hoc contingit *dupliciter*, secundum *duos* modos voluntarii supra positos. (*art.* 3. *hujus quæst. ad* 1.) *Uno modo*, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud Job 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*: Et hæc dicitur *ignorantia affectata*. *Alio modo* dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire, & debet. Sic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. (*artic.* 3. *hujus quæstio.*) Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, & debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*, vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere: Et secundum hunc modum *ignorantia universalium juris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, *non potest causare simpliciter involuntarium*: *Causat tamen secundum quid involuntarium*: inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, & tamen est causa volendi, quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret: puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et *talis ignorantia causat involuntarium simpliciter*.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam *Prima* ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire: *Secunda* autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est: (*in corp. art.*) *Tertia* vero de ignorantia, quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

AP-

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in sensu recto intelligas, merito a scripturis insinuatum fuisse; quod ignorantia causat involuntarium. Ut per hoc, quod dicitur Genes. 20. *Domine, num gentem ignorantem, & justam interficies? Nonne ipse dixit mihi, soror mea est, & ipsa ait, frater meus est? In simplicitate cordis mei, & munditia manuum mearum, feci hoc: Dixitque ad eum Deus, & ego scio, quod simplici corde feceris: & ideo custodivi te, ne peccares in me.* Recole tu notationem pro lectoribus positam, 2. 2. *q.* 70. *a.* 1. *appen.* & pone eam in practica cum hic, tum alibi. *Secundo* vides; quomodo, &c.

Q U Æ S T I O VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Quid sit circumstantia.
Secundo. Utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a Theologo.
Tertio. Quot sunt circumstantiæ.
Quarto. Quæ sunt in eis principaliores.

A R T I C U L U S I. 49

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Inf. a. 3. *cor.* & *q.* 18. *ar.* 3. & 4. *d.* 16. *q.* 3. *a.* 1. *qu.* 1. & *mal. q.* 2. *a.* 4. *ad* 5. & *a.* 5. *in cor.* & 3. *Eth. lect.* 5. *eo.* 2. *fin.*

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis, (*quid simile habet lib.* 1. *de Invent.*) quod *circumstantia est, per quam argumentationi auctoritatem, & firmamentum adjungit oratio:* Sed oratio dat firmamentum argumentationi, præcipue ab his, quæ sunt de substantia rei, ut definitio, genus, & species, & alia hu-

hujusmodi, a quibus etiam Tullius (*in Topic. ad Trebat.*) Oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Praeterea. Accidentis proprium est inesse: Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra: Ergo circumstantiae non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Praeterea. Accidentis non est accidens: Sed ipsi humani actus sunt quaedam accidentia. Non ergo circumstantiae sunt accidentia actuum.

Sed Contra. Particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam: Sed Philosophus in 3. Ethic. (*cap. 1. ante med. tom. 5.*) circumstantias nominat *particularia*, idest particulares singulorum actuum conditiones, Ergo circumstantiae sunt accidentia individuantia humanorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quia *nomina*, secundum Philosophum, (*lib. 1. Periherm. cap. 1. to. 1.*) *sunt signa intellectuum*, necesse est, quod secundum processum intellectivae cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota. Et ideo apud nos a notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est, quod, sicut dicitur in 10. Metaphys. (*tex. 13. & 14. tom. 3.*) ab his, quae sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria: Et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quae loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est, quod nomen *circumstantiae* ab his, quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecunque conditiones sunt extra substantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiae* dicuntur: Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde *circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicendae sunt*.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, *primo* ex substantia actus, *secundario* vero ex his, quae circumstant actum: Sicut *primo* accusabilis redditur aliquis ex hoc, quod homicidium fecit: *secundario* vero ex hoc, quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid hujus-

jusmodi. Et ideo signanter dicit, quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicujus *dupliciter*. *Uno modo*, quia inest ei: sicut *album* dicitur accidens Socratis. *Alio modo*, quia est simul cum eo in eodem subjecto: sicut dicitur, quod *album* accidit musico, inquantum conveniunt, & quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*in solut. præc.*) accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit *dupliciter*. *Uno modo*, secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine; sicut *album*, & *musicum* ad Socratem. *Alio modo* cum aliquo ordine, puta quia subjectum recipit unum accidens alio mediante: sicut corpus recipit colorem mediante superficie: Et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse. dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus. nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, puta locus, & conditio personæ: Aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, & Philosopho, quod circumstantiæ sunt accidentia actuum humanorum. A Philosopho quidem: ut *in argum. contr.* A Scripturis vero per hoc: quod circumstantiæ tales (puta in loco sancto) attribuuntur quibusdam actibus humanis, quales in quibusdam aliis ejusdem generis non reperiuntur. Dicitur enim *Gen.* 4. quod homicidium a Cain fuit factum in agro: dicitur vero *Matth.* 23. quod homicidium Zachariæ filii Barachiæ fuit patratum a Judæis *inter templum*, & *altare*. Per hoc enim, quod locus sacer circunstat talem actum, scilicet homicidium, sed non semper, quandocunque homicidium fit, monstratur scholasticis a Scriptura, quod circumstantiæ sunt accidentia actus humani. Alioquin tales circumstantiæ, secundum Scripturam, talibus actibus semper adessent: si de substantia eorum essent. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis,

tis, & applicatis declaretur, & confirmetur vicissim Angelica doctrina hæc.

ARTICULUS II. 50

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a Theologo.

4. d. 16. q. 3. a. 1. q. 1. ad 2. & q. 2. co.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a Theologo. Non enim considerantur a Theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni, vel mali: Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales; quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo circumstantiæ actuum non sunt a Theologo considerandæ.

2. Præterea. Circumstantiæ sunt accidentia actuum: Sed uni infinita accidunt; & ideo, ut dicitur in 6. Metaph. (*tex.* 4. *to.* 3.) *nulla ars, vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica.* Ergo Theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea. Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem: Rhetorica autem non est pars Theologiæ. Ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad Theologum.

Sed Contra. Ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damasc. (*lib.* 2. *orth. fid. c.* 24.) & Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. c.* 31.) dicunt: Sed involuntarium excusat a culpa, cujus consideratio pertinet ad Theologum. Ergo & consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod *circumstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione.*

Primo quidem, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: Omne autem, quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini: Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Secundo, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis invenitur bonum, & ma-

malum, melius, & pejus: Et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. (*qu.* 18. *a.* 10. *&* 11. *&* *q.* 73. *ar.* 7.)

Tertio, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur, quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius, vel involuntarius, secundum cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. (*in argum. sed contra*) Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam. Unde Philos. dicit in 1. Ethic. (*c.* 6. *cir. prin. to.* 5.) quod in *ad aliquid* bonum est utile: In his autem, quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet; ut patet in dextro, & sinistro, æquali, & inæquali, & similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua, quæ exterius adjacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia, quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem, & infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ: quia, ut dictum est, (*art. præced.*) sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingunt ordinatæ ad ipsum: Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus, & passionibus: Ad Politicum autem, & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles: Diversimode tamen: Nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat: Ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiosis cum Morali; & considerat actus, secundum quod merentur pœnam, vel præmium, cum Rhetore, & Politico.

A P-

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod ad Theologum pertinet consideratio circumstantiarum humanorum actuum. Ut per hoc, quod dicitur Hierem. 11. *Quid est, quod dilectus meus in domo mea fecit scelera multa?* Ubi ly *dilectus meus* dicit conditionem, idest circunstantiam personæ, ly *in domo mea*, circunstantiam loci; ly *scelera multa*, circunstantias & gravitatis, & numerositatis peccati. Item per hoc; quod dicitur *Matt.* 21. & *Joan.* 2. *Ejecit vendentes*, &c. *de templo* dicens: *Auferte ista hinc*. Ecce per ly de *templo*, per ly *hinc*, consideratio circunstantiæ loci. A simili igitur per hujusmodi narrata, quasi scholastice loquens, scriptura universaliter dicit, quod consideratio circunstantiarum omnium actuum humanorum pertinet ad Theologum. *Secundo* vides: &c.

A R T I C U L U S III. 51

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.

4. d. 16. q. 3. ar. 1. q. 2. & 3. & mal. q. 2. a. 6. corp. lect. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in 3. Ethicorum. (*cap. 1. a med. tom. 5.*) Circumstantia enim actus dicitur, quod exterius se habet ad actum: hujusmodi autem sunt tempus, & locus. ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *Quando*, & *Ubi*.

2. Præterea. Ex circumstantiis accipitur, quid bene, vel male fiat: sed hoc pertinet ad modum actus. ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi.

3. Præterea. Circumstantiæ non sunt de substantia actus: sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid* sunt circumstantiæ. Nam *quis* pertinet ad causam efficientem: *propter quid* ad finalem: *circa quid* ad materialem.

Sed Contra est auctoritas Philos. in 3. Ethicorum (*loc. sup. cit.*)

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rheto-

torica (*aequivalenter* 1. *de Invent.*) assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, & *quando* fecerit. Sed Aristot. in 3. Ethic. (*loc. cit.*) addit aliam, scil. *circa quid*, quae a Tullio comprehenditur sub *quid*.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri *tripliciter*. *Uno modo*, inquantum attingit ipsum actum. *Alio modo*, inquantum attingit causam actus. *Tertio modo*, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut tempus, & locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi: Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit: Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*: Ex parte autem causae materialis, sive objecti accipitur *circa quid*: Ex parte vero causae agentis principalis accipitur *quis* egerit: Ex parte vero causae agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus, & locus circumstant actum per modum mensurae; sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocunque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus, qui est *bene*, vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus, qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulat velociter, vel tarde; & quod aliquis percutit fortiter, vel remisse: & sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causae, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta: sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quod sit *alienum*; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit *magnum*, vel *parvum*: Et similiter est de aliis circumstantiis, quae accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus: sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudi-

tudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum, vel aliquid hujusmodi: Similiter etiam ex parte ejus quod est *quid*: Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a Scripturis, quod convenienter octo circunstantiæ actuum humanorum ponendæ sunt. Insinuant autem hoc per id, quod ipsæ, dum tractant de actibus humanis, prædictas circunstantias considerant. Verbi gratia. Hierem. 11. *Dilectus meus in domo mea fecit scelera multa*. Ac si de circunstantiis expressius dicatur: *Quis* fecit? *Dilectus meus*: *Quid* fecit? *Scelera*, idest quædam gravissima, utpote commissa directe contra Deum, ut sacrilegium, blasphemiæ, &c. *Ubi* fecit? *In domo mea*. Item Psal. 2. *Quare fremuerunt gentes, & populi meditati sunt inania?* En circunstantia, *Cur*, idest propter quem finem. Item Psal. 73. *Usquequo Deus improperabit inimicus, irritat adversarius nomen tuum in finem?* En circunstantia, *Quando*. Ac si dicatur: Quanto tempore durabit hoc peccatum adversarii tui? Item Josue 7. *Vidi pallium coccineum valde bonum, & ducentos siclos argenti, regulamque auream quinquaginta siclorum: & concupiscens abstuli*. En circunstantia *Circa quid*. Nam circa objectum furti considerat, quod erat magnum. Item 2. Reg. 11. *Ponite Uriam ex adverso belli, ubi fortissimum est prælium; & derelinquite eum, ut percussus intereat*. En circunstantia, *Quibus auxiliis*. Nam his verbis indicatur; quod David occidit Uriam, auxiliis Joab, & militum ejus. Item Prov. 1. *Pedes illorum ad malum currunt & festinant, ut effundant sanguinem*. Ac si de circunstantia apertius dicatur, *Quomodo* ad malum, & effusionem sanguinis vadunt? Velociter, festinanter, idest cum magna aviditate. Quod vero convenienter sint octo, patet Prover. 8. *Recti sunt omnes sermones*, &c. De convenientia Scripturarum in suis dictis vide 2. 2. *q.* 122. *ar.* 2. *appen.* & *q.* 140. *art.* 1. *append.* De sufficientia autem earundem, *qu.* 179. *art.* 2. *append.* *Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 52

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, *& ea, in quibus est operatio.*

4. *dist.* 16. *q.* 3. *ar.* 2. *qu.* 2. *& d.* 33. *q.* 1. *ar.* 3. *qu.* 2. *ad* 4. *&* 3. *Eth. l.* 3. *fin.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint principales circumstantiæ, *propter quid*, & *ea*, *in quibus est operatio*, ut dicitur in tertio Ethicorum. (*cap.* 1. *a med. tom.* 5.) Ea enim, in quibus est operatio, videntur esse locus, & tempus; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo, in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea. Finis est extrinsecus rei. non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, & forma: sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap.* 31.) dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt, *cujus gratia agitur*, *& quid est*, *quod agitur*.

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est, (*q.* 1. *a.* 1.) prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum, & objectum est finis.

Et ideo *principalissima est omnium circumstantiarum illa*, *quę attingit actum ex parte finis*, sc. cujus gratia: *secundaria vero*, *quæ attingit ipsam substantiam actus*, idest, quid fecit.

Aliæ vero circumstantiæ sunt magis, *vel minus principales*, *secundum quod magis*, *vel minus ad has appropinquant*.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea, in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus, & locum, sed ea, quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (*loc. sup. citat.*) quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus, quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur*.

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus princi-

cipa-

cipalissima, inquantum movet agentem ad agendum. Unde & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine: & secundum hoc principaliter ordinatur ad actum: Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem, & terminum) sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis: quod principalissimæ circunstantiæ actuum humanorum sunt finis, & quod sit. Ut per hoc, quod dicitur Hierem. 2. *Quid invenerunt patres vestri in me iniquitatis, quia elongaverunt a me, & ambulaverunt post vanitatem, & vani facti sunt?* Ecce: quod de fine, unde moti fuerunt ad elongandum a Deo, & ambulandum in peccatis; tanquam de re fundamentaria, seu principalissima radice, atque circunstantia quærit. Simile illi dicto Jo. 8. *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* Et illi Psalm. 2. *Quare fremuerunt gentes & populi meditati sunt inania?* Postquam vero Hierem. 2. de fine quæsivit, subsequenter aliam circumstantiam, scilicet quid fecerit, aperit, dicens, ibid. *Duo mala fecit populus meus. Me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas, quæ continere non valent aquas.* Ac si Hieremias per hunc ordinem, quasi scholastice dicat: quod principalissima circunstantiarum omnium est causa finalis, post hanc vero est effectus, inde quid agitur, hoc est de dictis ad literam in conclusione, *Cur*, & *quid*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO VIII.

De Voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et *primo* de actibus, qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti: *Secundo* de actibus imperatis a voluntate:

te: Voluntas autem movetur & in finem, & in ea, quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis, quibus movetur in finem: & *deinde* de actibus ejus, quibus movetur in ea, quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse *tres*, scilicet *velle*, *frui*, & *intendere*. *Primo* ergo considerabimus de voluntate. *Secundo* de fruitione. *Tertio* de intentione.

Circa *primum* consideranda sunt *tria*. *Primo* quidem, quorum voluntas sit. *Secundo*, a quo moveatur. *Tertio*, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum voluntas sit tantum boni.

Secundo. Utrum sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

Tertio. Si est aliquo modo eorum, quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, & in ea, quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I. 53

Utrum Voluntas sit tantum boni.

1. q. 16. a. 9. cor. & 1. d. 46. a. 2. ad 2. & 2. d. 3. qu. 4. ad 2. & 4. d. 49. qu. 1. a. 3. q. 1. cor. & 1. cont. c. 96. §. 2. & ver. q. 14. a. 2. cont.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum; sicut visus albi, & nigri: Sed bonum, & malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea. Potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum: (*l. 9. Met. tex. 3. to. 3.*) Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in 3. de anima. (*tex. 42. to. 2.*) Ergo voluntas se habet ad opposita: Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea. Bonum, & ens convertuntur: Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare, & non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect. 9. & 22.*) quod *malum est præter voluntatem*, & quod *omnia bonum appetunt*.

Res-

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile, & conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, *necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum*. Et inde est, quod Philosophus dicit in 1. Ethic. (*in princ. tom.* 5.) quod *bonum est, quod omnia appetunt*.

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re; ita id, in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. *Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni*. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Physic. (*tex.* 31. *to.* 2.) quod *finis est bonum, vel apparens bonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum: sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet & ad bonum, & ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis: sic enim nunc loquimur de voluntate: Fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *Voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea, quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum: Objectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri, & quiescere, loqui, & tacere, & alia hujusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde negationes, & privationes entia dicuntur rationis. per quem etiam modum futura, prout ap-

prehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; & sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in 5. Ethic. (*cap.* 1. *a princ. to.* 5.) quod *carere malo habet rationem boni.*

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Dionysio, quod voluntas non est, nisi boni. A D. Dionysio quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc: quod dicitur Psal. 118. *Beati*, &c. Vide ad longum *q.* 5. *a.* 8. *append.* Si enim voluntas non potest velle miseriam, idest inclinari ad appetendum miseriam; & non potest non velle beatitudinem, ita, ut etiam peccatores ideo peccent, ut beatitudinem habeant (secundum quod dicitur ibi) voluntas profecto est boni tantum ita, ut nec sit, nec esse possit mali. Item per hoc, quod dicitur Rom. 8. *Vanitati creatura subjecta est non volens.* Ac si dixerit: Quia creatura apprehendit, quod esse subjectum vanitati est malum, ideo ipsa creatura non vult esse subjecta vanitati, licet ei sit subjecta. Per hoc ergo implicite Apostolus scholasticis concludendum esse aperit: quod voluntas non est, nisi boni apprehensi. Alioquin, si apprehenderet, quod esse subjectum alicui vanitati esset bonum: tunc vellet esse subjecta tali vanitati. In cujus signum quosdam increpando dicit Psal. 4. *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?* Et Proverbiorum 1. *Usquequo stulti ea, quæ sibi sunt noxia, cupient?* Ad denotandum scilicet iisdem Theologis scholasticis, quod voluntas ita est solum boni, ut etiam malum non, nisi sub ratione boni, velit: & consequenter, quod non omne, quod vult sub ratione boni, est bonum in veritate rei, sed quandoque vanum, mendacium, & noxium. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 54

Utrum Voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

ver. q. 22. *a.* 3. *ad* 9.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit eorum, quæ sunt ad finem, sed tan-

tantum finis. Dicit enim Philos. in 3. Ethic. (*cap. 2. to. 5.*) quod *voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem.*

2. Præterea. Ad ea, quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in 6. Ethicor. (*cap. 1. a med. to. 5.*) Sed finis, & ea, quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni. nam finis, qui est bonum honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis: bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in 1. Ethic. (*cap. 6. to. 5.*) Ergo si voluntas est finis, non erit eorum, quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones: Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis ejus: ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem. Ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum, quæ sunt ad finem.

Sed Contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, & pertingit ad terminum: Sed ea, quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem, sicut ad terminum. Ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum, quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas *quandoque* dicitur ipsa potentia, qua volumus, *quandoque* autem ipse voluntatis actus.

Si ergo *loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem, & ad ea, quæ sunt ad finem.* Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocunque modo ratio sui objecti: sicut visus se extendit ad omnia, quæcunque participant quocunque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem.

Si autem *loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum.* Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ: sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem, quod est propter se bonum, & volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero, quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa,

sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis: sicut & intelligere proprie est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: Eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7. Ethicor. (*cap.* 8. *to.* 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea, quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ: sicut sonus, & color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus, & visus. Sed *utile*, & *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est *secundum se*, & *secundum alterum*. Hujusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visivam sentitur & color, & lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat & finem, & id quod est ad finem. Nam ars gubernatoris considerat quidem finem, ut quem operatur; id autem, quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navisfactiva considerat id, quod est ad finem, ut quod operatur; id vero, quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est & aliquis finis proprius, & aliquid, quod est ad finem; quod proprie ad illam artem pertinet.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis: quod voluntas est & finis, & eorum, quæ sunt ad finem. Finis quidem: ut Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi*. Eorum autem, quæ sunt ad finem: ut Luc. 9. *Si quis vult venire post me*. Et Eccles. 15. *Si volueris mandata servare*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, & confirmetur vicissim Angelica doctrina hęc.

ARTICULUS III. 55

Utrum Voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est ad finem.

Inf. q. 12. a. 4. cor. & 3. d. 14. ar. 2. q. 4. cor. & ver. q. 2. a. 24. cor. & ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem. Quia secundum Philos. (*lib. 1. Topic. cap. 2. in explic. loci 22. to. 1.*) *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*: Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea. Finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem; sicut lumen est ratio visionis colorum: Sed eodem actu videtur lumen, & color. Ergo idem est motus voluntatis, quo vult finem, & ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Idem numero motus naturalis est, qui per media tendit ad ultimum: Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem, sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est, quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Sed Contra. Actus diversificantur secundum objecta: Sed diversæ species boni sunt finis, & id quod est ad finem, quod dicitur *utile*. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est, quod voluntas potest ferri in finem, inquantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem: Sed in ea, quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem *dupliciter* fertur: *uno modo* absolute secundum se: *alio modo* sicut in ratione volendi ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo, quod *unus & idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem.*

Sed *alius actus est, quo fertur in ipsum finem absolute, & quandoque præcedit tempore*: Sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere me-

dicum, ut ſanetur. Sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipſa principia ſecundum ſe; poſtmodum autem intelligit ea in ipſis concluſionibus, ſecundum quod aſſentit concluſionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ſecundum quod voluntas fertur in finem, ut eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod quandocunque videtur color, eodem actu videtur lumen: Poteſt tamen videri lumen ſine hoc quod videatur color. Et ſimiliter quandocunque quis vult ea quæ ſunt ad finem, vult eodem actu finem: non tamen e converſo.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quæ ſunt ad finem, habent ſe ut media, & finis ut terminus. Unde ſicut motus naturalis interdum ſiſtit in medio, & non pertingit ad terminum: ita quandoque operatur aliquis id quod eſt ad finem, & tamen non conſequitur finem. Sed in volendo eſt e converſo: Nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ ſunt ad finem: ſicut & intellectus devenit in concluſiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad concluſionem: Et ſimiliter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod eſt ad finem.

Ad illud vero, quod in contrarium objicitur, patet ſolutio per ea, quæ ſup. dicta ſunt. (*ar. præt. ad* 2.) Nam *utile*, & *honeſtum* non ſunt ſpecies boni ex æquo diviſæ; ſed ſe habent ſicut *propter ſe*, & *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum poteſt ferri ſine hoc quod feratur in alterum: Sed non e converſo.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis fuiſſe inſinuatum: quod voluntas fertur actu eodem, atque alio in finem, & in ea, quę ſunt ad finem; juxta diverſas conſiderationes. Alio quidem; ut per hoc: quod Balaam ariolus introducitur dixiſſe Num. 23. *Moriatur anima mea morte juſtorum*. Ecce: quod iſte vult finem bonum, ſcilicet mori morte juſtorum, tamquam abſolute ſecundum ſe ab ipſo conſideratum: & tamen non vult ea, quæ ſunt ad hunc finem, ſcilicet vivere vita juſtorum. Nam etiam tunc actualiter erat exercens ariolandi artem, & divinationes pactis cum diabolo interve-

nienti-

nientibus; insuper & consilium dedit regi Balac decipiendi Jsraelem per fornicationes. Non ergo eodem actu voluntatis quo ferebatur in finem, ferebatur in ea, quæ sunt ad finem: quandoquidem nullo actu voluntatis movebatur ad volendum existentia ad talem finem a se concupitum. Eodem autem actu ferri voluntatem in utrumque insinuatur per hoc, quod dicitur Gene. 29. *Quam diligens Jacob ait, serviam tibi pro Rachel filia tua*. Ecce: quod Jacob ex dilectione ad Rachel, tamquam finem, vult servitutem, tamquam existentia ad ipsum finem: per quod utique constat, quod ille finis erat, ut ratio volendi existentia ad finem; & ideo Jacob, quia sic finem illum considerabat, eodem actu volebat & ipsum finem, & existentia ad finem. Item per hoc, quod subditur ibidem: *videbantur pauci dies præ amoris magnitudine*. Ubi clare patet, quod volitio amorosa finis est ratio non tantum volendi existentia ad finem etiam laboriosa, sed & sufferendi ipsa, quantuncunque laboriosa, libenter. Consequenter ergo uno, atque eodem actu vult Jacob & finem amatum, & existentia ad finem, quamvis multum difficilia, libenter sufferre. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de motivo voluntatis.

Et circa hoc quæruntur sex.

Primo. Utrum voluntas moveatur ab intellectu.
Secundo. Utrum moveatur ab appetitu sensitivo.
Tertio. Utrum voluntas moveat seipsam.
Quarto. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.
Quinto. Utrum moveatur a corpore cœlesti.
Sexto. Utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I. 56

Utrum Voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. q. 17. *a.* 1. *& quæ.* 82. *ar.* 4. *& ver. q.* 14. *ar.* 1. *&* 2. *& q.* 22. *ar.* 11. *& mal. q.* 4. *a.* 2. *cor. & ad* 13. *& q.* 6. *cor. & ad* 10. *&* 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim August. super illud Psal. 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas :* (*conc.* 8. *prope fin. tom.* 8.) *Prævolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus : scimus bonum, nec delectat agere :* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur ; quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea. Intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile : sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo : Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum : immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. 2. de anima. (*tex* 154. *to.* 2.) Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea. Idem respectu ejusdem non est movens, & motum : Sed voluntas movet intellectum : intelligimus enim, quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 3. de anima, (*tex.* 54. *tom.* 2.) quod *appetibile intellectum est movens non motum : voluntas autem est movens motum.*

Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est actu : & hoc est movere. *Dupliciter* autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa. *Uno modo*, quantum ad agere, vel non agere. *Alio modo*, quantum ad agere hoc, vel illud : Sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt ; & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad *duo*, scilicet quantum ad *exercitium*, vel usum actus, & quantum ad *determinationem* actus : Quorum *primum* est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque

doque non agens. *Aliud* autem eſt ex parte objecti, ſecundum quod ſpecificatur actus.

Motio autem ipſius ſubjecti eſt ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut ſupra oſtenſum eſt, (*q.* 1. *a.* 2.) principium hujus motionis eſt ex fine. Et inde eſt, quod ars, ad quam pertinet finis, movet ſuo imperio artem, ad quam pertinet id, quod eſt ad finem: ſicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in 2. Phyſic. (*tex.* 25. *to.* 2.) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, eſt objectum voluntatis: Et ideo *ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad ſuos actus*. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines, & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur ſub objecto voluntatis, ſicut quædam particularia bona. Semper autem ars, vel potentia, ad quam pertinet finis univerſalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis ſub illo univerſali comprehenſus: ſicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, ſcilicet ordinem totius exercitus, movet ſuo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio ſpecificatur; ſicut calefactio a calore. Primum autem principium formale eſt ens, & verum univerſale, quod eſt objectum intellectus. Et ideo *iſto modo motionis intellectus movet voluntatem, ſicut præſentans ei objectum ſuum*.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur, quod intellectus non moveat, ſed quod non moveat ex neceſſitate.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut imaginatio formæ ſine æſtimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum ſenſitivum; ita nec apprehenſio veri ſine ratione boni, & appetibilis. Unde intellectus ſpeculativus non movet, ſed intellectus practicus, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 46. & *ſeq. to.* 2.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia & ipſum verum, quod eſt perfectio intellectus, continetur ſub univerſali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ eſt ex parte objecti, intellectus movet voluntatem; quia & ipſum bonum apprehenditur ſecundum quandam ſpecialem rationem comprehenſam ſub univerſali ratione veri. Et ſic patet, quod

non est idem movens, & motum secundum idem.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod intellectus movet voluntatem, & voluntas movet intellectum. Ut de intellectu respectu voluntatis, per hoc, quod *dicitur Hester 7. Aman surrexit, ut rogaret Hester reginam pro anima sua: intellexit enim a rege sibi paratum malum*. Nota ly *enim*. Quasi aperte dicatur: Quare surrexit Aman ad rogandum reginam? Quia *intellexit a rege*, *sibi*, &c. Scholastice igitur per hoc dicit scriptura: quod intellectus movet voluntatem; puta ad surgendum, ad rogandum. De voluntate autem respectu intellectus, ut per hoc, quod dicitur Psal. 35. *Noluit intelligere, ut bene ageret*. Ac si dicatur aperte: Voluntas noluit movere intellectum ad intelligendum: quod esset benefaciendum. Item per hoc, quod dicitur Isa. 58. *Scire vias meas volunt*. Ecce, quod voluntas movet intellectum ad operationem ejus, puta ad sciendum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 52

Utrum Voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. a. 5. co. fi. & q. 10. a. 3. & q. 77. a. 1. & veri. qu. 5. a. 10. c. & q. 22. a. 9. ad 3. & 6.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, & agens est præstantius patiente, ut August. dicit 12. super Gen. ad literam: (*c. 16. circa med. tom. 3.*) Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem: Sed appetitus sensitivus est virtus particularis: consequitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea. Ut probatur in 8. Physic. (*te. 40. to. 2.*) movens non movetur ab eo, quod movet, ut sit motio reciproca: Sed voluntas movet appetitum

titum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed Contra est, quod dicitur Jacobi 3. *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus, & illectus*: Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar. præc.*) id quod apprehenditur sub ratione boni, & convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum, & conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, & ejus, cui proponitur. conveniens enim secundum relationem dicitur. unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, & ut non conveniens. Unde Philos. dicit in 3. Ethic. (*cap.* 5. *a med. to.* 5.) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*.

Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem. unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et *per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id, quod est simpliciter, & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est, quam appetitus sensitivus: sed quoad illum, in quo passio dominatur, inquantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc, quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter, circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 1. Polit. (*c.* 3. *post med. to.* 5.) ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, & concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali, seu politico; sicut liberi homines reguntur a

gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: Et sic nihil prohibet, voluntatem aliquando ab eis moveri.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis insinuatum esse, quod appetitus sensitivus movet voluntatem ex parte objecti. Ut per dictum Daniel. 13. *Concupiscentia subvertit cor tuum*, idest voluntatem tuam. Item per illud 2. Reg. 11. *Vidit mulierem lavantem se: erat autem mulier pulchra valde: misit, & tulit eam, & dormivit cum ea*. Ac si per ista scholastice a scripturis dicatur: Appetitus sensitivus voluntatem movet ex parte objecti; quia enim mulier vidit pulchritudinem pomi, quod est objectum sensus, quia senes concupierunt sensualiter Susannam, quia David mulierem pulchram aspexit, ideo voluntas ejus mota est ad tollendum de pomo, & istorum ad provocandum Susannam, & hujus ad dormiendum cum Bersabee. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 58

Utrum voluntas moveat seipsam.

Ver. q. 22. ar. 9. cor. & ad 1. Et mal. q. 3. a. 3. cor. & q. 6. cor. & ad 4. & 10. 20.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum hujusmodi, est in actu: quod autem movetur, est in potentia. nam *motus est actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi*: Sed non est idem in potentia, & in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum. neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea. Mobile movetur ad præsentiam moventis: Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur, quod patet esse falsum.

3. Præterea. Voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est. (*ar. 1. hu. qu.*) Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur, quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate. quod videtur incon-

conveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed Contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & non velle: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*a.* 1. *hu. qu.*) ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum: Sed, sicut dictum est, (*qu. præc. art.* 2.) hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: Et hoc modo movet seipsum. Et similiter *voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet, & movetur. Unde nec secundum idem est in actu, & in potentia: sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate: Per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur, quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, & a sensu: sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas per hoc, quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem. Ut per hoc, quod dicitur Judith. 2. *Nabuchodonosor dixit; cogitationem suam in eo esse, ut omnem terram suo subjugaret imperio. Quod dictum, cum placuisset omnibus: vocavit rex Holofernem principem militiæ suæ, & dixit ei. Egredere adversus omne regnum*, &c. Ac si apertius in proposito, quasi scholastice loquens, scriptura dicat: Ex hoc, quod post cogitationem voluntas Nabuchodonosor regis.

regis voluit finem hunc, scilicet, omnem terram suo imperio subjugare, movit seipsam ad volendum ea, quæ erant ad istum finem, scilicet, debellare contraria quæque regna, & eorum habitatores, & occidere. *Secundo* vides: quomodo ex his, similibusque, quod semper intelligendum est, bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 59

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. qu. 17. *a.* 5. *ad.* 2. *& q.* 80. *ar.* 1. *cor. &* 1. *q.* 125. *ar.* 4. *& qu.* 106. *ar.* 2. *cor. & qu.* 111. *ar.* 2. *cor. &* 3. *con. cap.* 88. *&* 89.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius: Sed de ratione voluntarii est, quod sit a principio intrinseco, sicut & de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est: (*q.* 6. *a.* 4.) Sed *violentum est, cujus principium est extra*. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio: sed voluntas sufficienter movet seipsam. non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed Contra. Voluntas movetur ab objecto, ut dictum est: (*ar.* 1. *hu. qu.*) sed objectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita. ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est, quod *moveri potest ab aliquo exteriori*.

Sed *eo modo, quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri*. Omne enim, quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum: Et quidem, sicut dictum est, (*ar. præc.*) ipsa movet

se-

seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quæ sunt ad finem: Hoc autem non potest facere, nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare, quomodo hoc consequi possit; & per talem cogitationem pervenit ad hoc, quod potest sanari per medicum, & hoc vult; sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita: non autem est † *al. hoc autem non est* † procedere in infinitum. Unde necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ. (*cap.* 18. *cir. princ. to.* 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est, quod principium ejus sit intra: sed non oportet, quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra: sicut & primum principium motus naturalis est ab extra; quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere, quod nullam conferat vim patiens: Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur. nam ipsa est, quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis. quod in proposito esse non potest; quia sic idem vellet, & non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, & in suo ordine, scil. sicut agens proximum: Sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est. (*in corp. art.*) unde indiget moveri ab alio, sicut a primo † *al. proximo* † movente.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a scripturis, quod voluntas movetur a principio exteriori. Ut per hoc, quod dicitur 2. Corinth. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Nota ly *aliquid.*

quid. Loquitur enim universaliter Apostolus, licet hoc universale dictum verificari quodam speciali modo in materia illa bona, de qua tractat, affirmet. pro quo vide sanctum Ecclesiæ catholicæ doctorem nostrum super *Epistolas D. Pauli*, in loco citato. Ac si aperte, & a fortiori, dixerit Apostolus: Si ad cogitare aliquid etiam minimum indiget homo exteriori principio: magis utique indigebit ad velle. Cave tamen, ne unquam ex eo, quod Deus in omni etiam primo motu voluntatis ipsam movet, inferas blasphemiam hanc pessimam, quod scilicet Deus, movendo voluntatem peccatoris, sit aliquo modo causa peccati: quoniam aliud est entitas, & actus, seu motus voluntatis, inquantum talia sunt, quæ sunt a Deo: aliud vero est peccatum, quod neque directe, neque indirecte esse potest a Deo. Pro cujus, & consequenter textus articuli captu meliori, vide *ar. 6. ad tertium*, & *q. 79. ar. 1. ad primum* speciatim ad glossam Beati *Augustini*, & ibidem *ar.* 2. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 60

Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti.

1. *q.* 115. *a.* 3. *&* 4. *&* 22. *q.* 95. *a.* 5. 6. *&* 7. *&* 2. *d.* 15. *q.* 1. *a.* 2. *&* 3. *&* 3. *con. c.* 84. *usque* 93. *& ver. q.* 5. *a.* 9. *&* 10. *& opusc.* 2. *cap.* 129. 130. *&* 161. *& opu.* 10. *ar.* 19. *& opusc.* 25. *c.* 5. *& opu.* 26.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas humana a corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii, & multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur in 8. Physic. (*tex.* 76. *& lib.* 4. *tex.* 133. *to.* 2.) Sed motus humani sunt varii, & multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea. Secundum Augustinum in tertio de Trinit. (*c.* 4. *in princ. to.* 3.) *Corpora inferiora moventur per corpora superiora*. Sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cœli, sicut in causam, nisi etiam voluntas a cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea. Per observationem cœlestium corporum Astrologi quædam vera prænuntiant de humanis

nis actibus futuris, qui sunt a voluntate: quod non esset, si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. movetur ergo voluntas humana a cœlesti corpore.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit in 2. lib. (*orth. fid. c. 7. parum ante med.*) quod *corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum*: essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cœlestibus moveretur; non ergo movetur voluntas a corporibus cœlestibus.

Respondeo dicendum, quod *eo modo, quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est, quod voluntas potest moveri a corporibus cœlestibus*; inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, & etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cœlestium corporum.

Sed eo modo, quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc *quidam* posuerunt, corpora cœlestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in tertio de anima, (*tex. 42. tom. 2.*) est in ratione, Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur, quod voluntas sit potentia omnino immaterialis, & incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso; eo quod res incorporeæ, & immateriales sunt formalioris, & universalioris virtutis, quam quæcunque res corporales. Unde impossibile est, quod *corpus cœleste imprimat directe in intellectum, aut voluntatem*. Et propter hoc Aristoteles in lib. 2. de anima (*tex. 150. to. 2.*) recitans opinionem dicentium, quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque* (scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligunt) attribuit eis, qui ponebant intellectum non differre a sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus, quorum sunt actus.

Sed quia dictum est, (*art. 2. huj. quæst.*) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, *indirecte redundant motus cœlestium corporum in voluntatem*; inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est in intellectu, & voluntate superiorum: † *al. quæ est tamen intellectu, & voluntate superior* † Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet, quod motus voluntatis in motum cœli reducatur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in causam; inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum; & inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum, & ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, & non velle: sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, (*a.* 2. *hu. q. & p. p. q.* 80. *&* 81.) appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet, ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel aliquam hujusmodi passionem: sicut & ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur, quæ pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio, (*parum a princ.*) *Sapiens dominatur astris;* scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam, & nequaquam motui cœlesti subjectam, & hujusmodi cœlestium corporum effectus: Vel, ut Augustinus dicit 2. super Gen. ad literam, (*cap.* 17. *cir. fin. to.* 3.) *fatendum est quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur: quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Bassi* dicentis, quod in septem astris, & 24. literis rerum omnium perfectio, vita

vita denique, & generatio omnium hominum consistit. Vita igitur hominum, & operationes erant colligatæ astris, secundum istum. Item *Algazelis*, ut refert Directorium inquisit. 2. *par. quæst.* 4. dicentis, quod motus voluntatis subsunt corporibus cœlestibus. Item dicentis, quod corpora cœlestia, & dispositiones eorum, in quibus incipimus operari, dirigunt operationes nostras a principio usque in finem per tantum, & per totum, ita, quod ista constellatio solum, in qua, & sub qua opus incipitur, quantumcunque opus sit voluntarium, dominatur a principio usque in finem. Item dicentis, quod ex conditione corporum cœlestium futura pendent intantum, quod, si quis totam conditionem cœlestis harmoniæ haberet, plene cognosceret tam præterita, quam futura. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has omnes merito damnari ad Gal. 4. *Dies observatis, & menses, & tempora, & annos; timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis*. Vide quantæ malignitatis, ruinæ, atque periculi sint illæ hæreses, secundum judicium Apostoli. Item a Divo Augustino, qui, ut recitatur in constitutione Papæ infra, eum, qui hæc observat, qui attendit, qui in domum recipit, qui interrogat, prævaricasse Christianam fidem, & baptismum affirmat. Item a Papa *Sixto V.* in sua constitutione, de anno 1586. nonis Januarii, facta contra exercentes Astrologiæ judiciariæ artem, & alia quæcumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes. Vide illam, quia multa scitu necessaria continet. Recitatur *in Elucid. pri. par. q.* 115. *ar.* 4. *appen.* ubi & damnantur prædicta hæresum vanissima. Item ibid. articulorum *num.* 288. 352. 572. 575. Item *a* 2. 2. *a. nu.* 509. *cum Elu.* Item a Veritatibus aureis super totam legem veterem, *Gen.* 1. *concl.* 13. *& Lev.* 7. *conclu.* 6. *& Deuter.* 28. *concl.* 4. *Tertio* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS VI. 61

Utrum voluntas moveatur a Deo solo, sicut ab exteriori principio.

Inf. q. 80. *a.* 1. *&* 1. *q.* 105. *a.* 4. *q.* 111. *a.* 2. *&* 3. *cont. cap.* 88. 89. 91. *&* 93. *prin. & mal. q.* 3. *a.* 3. *cor. & qu.* 16. *ar.* 5. *corp. & ad* 13.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non a solo Deo moveatur, sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori; sicut corpora inferiora a corporibus cœlestibus: Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea. Actus voluntatis sequitur actum intellectus: Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit. (*cap.* 4. *de divin. nomin. lect.* 1. *&* 6.) Ergo eadem ratione & voluntas.

3. Præterea. Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona.* Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen *voluntas sit, qua peccatur, & recte vivitur*, ut Augustinus dicit. (*l.* 1. *Retract. c.* 9. *ante med. to.* 1.)

Sed Contra est, quod Apost. dicit ad Philipp. 2. *Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere.*

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturæ rei motæ: tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis: naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur in 8. Physic. (*tex.* 29. 30. 31. *&* 32. *tom.* 2.) quod *generans movet secundum locum gravia, & levia.* Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa ejus: Sed *quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile.*

Vo-

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus. Et hoc patet *dupliciter*. *Primo* quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. (*quæst.* 90. *art.* 2. & 3.) *Secundo* vero ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum: unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonum. Particularis autem causa non dat inclinationem universalem: Unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum: Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est. (*a.* 4. *hu. qu.*)

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur. (*q.* 109. & 112.)

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod voluntas non movetur ab exteriori principio agente, nisi a Deo. Phil. 2. *Deus*, &c. secundum quod *in arg. cont.*. Ubi nota, quod ista Apostoli propositio est universalis, & universaliter prolata, atque intelligenda cum exclusione cujuscumque alterius a Deo, licet ab ipso Apostolo secundum contextum adducatur in particulari facto. *Deus* (inquit) *est*, *qui*, idest solus ipse est, & non alius, qui tanquam principium agens extrinsecum *operatur velle in nobis*. Simile quid ab Apostolo factum super

per ly *non sumus sufficientes*, &c. vide *a*. 4. *appen*. Item insinuatur id per hoc, quod dicitur Prov. 21. *Cor regis in manu Dei est*, &, *quocumque voluerit*, *vertet illud*. Hoc enim, tamquam specialissimum quid, ut patet ex phrasi locutionis, attribuitur Deo; quod scilicet moveat, & ad libitum moveat regis cor, idest voluntatem. Quod si solius Dei, tamquam agentis exterioris, est movere voluntatem regis, a simili utique ipse solus, secundum scripturam hanc, movebit voluntatem cujuscumque alterius hominis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO X.

De modo, quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de modo, quo voluntas movetur.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo. Utrum de necessitate moveatur a suo objecto.

Tertio. Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto. Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I. 62

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

1. *qu*. 42. *a*. 2. *cor*. & *ver*. *q*. 22. *ar*. 5. & 9. & *mal*. *qu*. 18. *ar*. 4. *ad* 5.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in princ. 2. Physic. (& *etiam tex*. 49. *tom*. 2.) Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea. Id, quod est naturale, inest alicui semper; sicut igni esse calidum: sed nullus motus inest voluntati semper. ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea. Natura est determinata ad unum: sed voluntas se habet ad opposita. ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed

Sed Contra eſt, quod motus voluntatis ſequitur actum intellectus. ſed intellectus aliqua intelligit naturaliter. ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Reſpondeo dicendum; quod, ſicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, (*parum a princ.*) & Philoſophus in 5. Metaphyſic. (*tex.* 5. *to.* 3.) natura dicitur *multipliciter*. *Quandoque* enim dicitur principium intriſecum in rebus mobilibus: Et talis natura eſt vel materia, vel forma materialis, ut patet in 2. Phyſic. (*tex.* 4. *to.* 2.) *Alio modo* dicitur natura quælibet ſubſtantia, vel quodlibet ens. Et ſecundum hoc illud dicitur eſſe naturale rei, quod convenit ei ſecundum ſuam ſubſtantiam: Et hoc eſt, quod per ſe ineſt rei.

In omnibus autem ea quæ non per ſe inſunt, reducuntur in aliquid, quod per ſe ineſt, ſicut in primum. Et ideo neceſſe eſt, quod hoc modo accipiendo naturam, ſemper principium in his, quæ conveniunt rei, ſit naturale. Et hoc manifeſte apparet in intellectu. Nam principia intellectualis cognitionis ſunt naturaliter nota. Similiter etiam *principium motivum voluntariorum oportet eſſe aliquid naturaliter volitum*.

Hoc autem eſt bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit: Sicut etiam quælibet potentia in ſuum objectum, & etiam ipſe finis ultimus, qui hoc modo ſe habet in appetibilibus, ſicut prima principia demonſtrationum in intelligibilibus; & univerſaliter omnia illa, quæ conveniunt volenti ſecundum ſuam naturam. Non enim per voluntatem appetimus ſolum ea, quæ pertinent ad potentiam voluntatis, ſed etiam ea, quæ pertinent ad ſingulas potentias, & ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non ſolum objectum voluntatis, ſed etiam alia, quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; & eſſe, & vivere, & hujuſmodi alia, quæ reſpiciunt conſiſtentiam naturalem: quæ omnia comprehenduntur ſub objecto voluntatis, ſicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam, ſicut una cauſa contra aliam. *Quædam* enim fiunt naturaliter, & *quædam* fiunt voluntarie. Eſt autem alius modus cauſandi proprius voluntati, quæ eſt domina ſui actus, præter modum, qui convenit naturæ, quæ eſt determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, neceſſe eſt, quod modus proprius naturæ, quan-

quantum ad aliquid, participetur a voluntate: ſicut quod eſt prioris cauſæ, participatur a poſteriori. Eſt enim prius in unaquaque re ipſum eſſe, quod eſt per naturam, quam velle, quod eſt per voluntatem. & inde eſt, quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad ſecundum dicendum, quod in rebus naturalibus id, quod eſt naturale, quaſi conſequens formam tantum, ſemper actu ineſt; ſicut calidum igni. Quod autem eſt naturale, ſicut conſequens materiam, non ſemper actu ineſt, ſed quandoque ſecundum potentiam tantum. Nam forma eſt actus: materia vero potentia: Motus autem eſt *actus exiſtentis in potentia*. Et ideo illa, quæ pertinent ad motum, vel quæ ſequuntur motum in rebus naturalibus, non ſemper inſunt: ſicut ignis non ſemper movetur ſurſum, ſed quando eſt extra locum ſuum. Et ſimiliter non oportet, quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, ſemper actu velit, ſed ſolum quando eſt in aliqua diſpoſitione determinata. Voluntas autem Dei, quæ eſt actus purus ſemper eſt in actu volendi.

Ad tertium dicendum, quod ſemper naturæ reſpondet unum proportionatum naturæ. Naturæ enim in genere reſpondet aliquid unum in genere: & naturæ in ſpecie acceptæ reſpondet unum in ſpecie; naturæ autem individuatæ reſpondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas ſit quædam vis immaterialis, ſicut & intellectus, reſpondet ſibi naturaliter aliquod unum commune, ſcilicet bonum; ſicut etiam intellectui aliquod unum commune, ſc. verum, vel ens, vel quicquid eſt hujuſmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, quod voluntas aliquid vult naturaliter. Hoc autem facit, quandocumque demonſtrat, voluntatem eſſe determinatam ad unum ita, quod oppoſitum velle non poteſt. Idem enim eſt, ſic velle; quod eſt, velle naturaliter. Inſinuatur vero hoc pſal. 118. *Beati*, &c. ſecundum quod in ſenſu illo, qui a Divo Auguſtino ei tribuitur, intelligitur. Vide ergo dictum illud *quæſt.* 5. *a.* 8. *append. Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS II. 63

Utrum Voluntas moveatur de necessitate a suo objecto.

Inf. q. 80. a. 1. cor. fi. & 1. q. 82. a. 1. & 2. & ver. quæst. 22. art. 5. & 6. & ma. quæst. 6. art. 9. & 10.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet in 3. de anima: (*tex.* 54. *to.* 2.) Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Præterea. Sicut voluntas est vis immaterialis, ita & intellectus; & utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est: (*art. præc. ad* 3.) Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto. Ergo & voluntas a suo.

3. Præterea. Omne, quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus: finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: & sic videtur etiam, quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

Sed Contra est, quod potentiæ rationales secundum Philos. (9. *Metaph. tex.* 3. *to.* 3.) sunt ad opposita: Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 42. *to.* 2.) Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum, quod voluntas movetur *dupliciter*. *Uno modo*, quantum ad exercitium actus. *Alio modo*, quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto. *Primo* ergo *modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur*. Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, & per consequens neque actu velle illud.

Sed *quantum ad secundum motionis modum*, *voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur*, *ab aliquo autem non*. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet vi-

visum sub ratione coloris actu visibilis. unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu; & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus: ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit. non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideo *illud solum bonum*, *quod est perfectum*, *& cui nihil deficit*, *est tale bonum*, *quod voluntas non potest non velle*, *quod est beatitudo*. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: Et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi: Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto, quod est semper, & ex necessitate verum; non autem ab eo, quod potest esse verum, & falsum, scilicet a contingenti, sicut & de bono dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; & similiter illa, quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse, & vivere, & hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit, qui principia credit.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, quod voluntas non movetur de necessitate ab objecto suo. Ut per hoc, quod dicitur Deuter. 30. *Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam, & bonum, & e contrario mortem, & malum: ut diligas dominum Deum tuum, & ambules in viis ejus*, &c. *Si autem aversum fuerit cor tuum, & audire nolueris*, &c. *Elige ergo vitam, ut diligas Dominum Deum tuum, & obedias voci ejus*, &c. Ex his enim concludendum scholasticis sapientibus liquido relinquit scriptura, quod voluntas hominis non de necessitate movetur ab objecto suo, quin scilicet non possit velle in oppositum. Item, quotiescumque scriptura narrat ex una parte propositum fuisse populo Israelitico objectum hoc, scilic. manna. *Exod.* 16. fructus terrę promissionis, *Numer.* 13. similiaque, & ex alia parte narrat populum his visis non obstantibus stomachatum, ad contrariaque appetenda insurrexisse; toties ipsa, quasi scholastice loquens dicit, quod voluntas a suo objecto non necessario movetur. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 64

Utrum Voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Roman. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio:* quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Præterea. Sicut dicitur in 3. Ethic. (*c.* 5. *to.* 5.) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei:* Sed non est in potestate voluntatis, quod statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis, quod non velit illud, ad quod passio se inclinat.

3. Præterea. Causa universalis non applicatur ad effectum particularem, nisi mediante causa particulari. unde ratio universalis non movet, nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3. de anima. (*te.* 58. *to.* 2.) Sed sicut se habet ratio uni-

versalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas, nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed Contra est, quod dicitur Genes. 4. *Super te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. ar.* 2.) passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab objecto; inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens, & bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem *duobus* modis contingit. *Uno modo* sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his, qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes fiunt, sicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem. hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. & de talibus eadem est ratio, sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis. In his enim non est aliquis rationis motus, & per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum: Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. *In quantum ergo ratio manet libera, & passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinat: Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem*.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere, quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. 7. *Quod odi malum, illud facio*, idest *concupisco*: tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire, & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine *duæ* sint naturæ, *intellectualis* scilicet & *sensitiva*, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secun-

dum

dum totam animam, quia scil. vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus: Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum. Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum. & ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus, & operamur absque passione per solam appetitus electionem; ut patet in his, in quibus ratio renititur passioni.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod voluntas non movetur de necessitate a passione appetitus sensitivi ita, ut non possit ei resistere, ut hic ad *secundum*. Ut Gen. 4. *Sub te erit*, &c. secundum quod *in argumen. cons.* Pro quo vide veritates Aureas super totam legem veterem, *Genes.* 4. *concl.* 6. 7. Item insinuatur id ipsum per hoc, quod narratur *Genes.* 6. 7. quod ex passione luxuriam exercentes puniti sunt a Deo. Et simile de Sodomitis. *cap.* 19. Et *Roman.* 1. Ab effectu enim isto, scilicet quod Deus punivit peccata, & peccatores ex passione appetitus sensitivi peccantes, scholasticis monstrat scriptura, conclusionem hanc debere inferri: quod videlicet voluntas non movetur de necessitate a passione sensualitatis, ita, quod non possit, si velit, reniti. Ratio est apertissima: quia scilicet peccata carnis talia non essent peccata, & per consequens nec pro talibus punienda, si non essent voluntaria. Voluntaria vero non essent, si voluntas ad ea facienda cogeretur ita, quod non posset in contrarium, ut patet de amentibus, & ex *D. Aug.* vulgatissimo dicto: *Peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium*. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS IV. 65

Utrum Voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet: Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest. unde dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea. Voluntas ex necessitate movetur in illa, quæ naturaliter vult, ut dictum est: (*art. 1. hujus quæstionis*) Sed hoc est unicuique naturale, quod Deus in eo operatur, ut Augustin. dicit 26. contra Faustum. (*c. 3. ante med. to. 6.*) Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud, ad quod a Deo movetur.

3. Præterea. Possibile est, quo posito non sequitur impossibile: Sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet; quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile, voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est, eam hoc velle.

Sed Contra est, quod dicitur Eccles. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*prope fi. lect. 23.*) ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, *sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat; sed remanet motus ejus contingens, & non necessarius, nisi in his, ad quæ naturaliter movetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur,

tur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique, quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale. Sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult, quod ei conveniat: Non autem vult, quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale; puta, quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, † *al. impossibile est poni* † quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Concilio, quod voluntas non movetur de necessitate a Deo. Ut Eccles. 15. *Deus*, &c. secundum quod in arg. cont. Item per hoc, quod narratur passim in scripturis, quod bona justorum, puta, Abel, Enoch, Noe, Abrahæ, Moysis, Davidis, &c. sunt a Deo laude digna judicata, & tamquam virtuosa remunerata, quod utique non esset, nisi fuissent voluntaria. Voluntaria autem esse non potuissent, si voluntas contra suum naturalem instinctum de necessitate coactionis mota fuisset ad illa exequenda: ut vel tenuiter intelligentibus patet. Ab effectu ergo isto, scilicet retributione bonorum factorum, inferre voluit scriptura, scholastice loquendo, quod voluntas per motionem divinam ad bonum non cogitur. Insinuatur & a Concilio *Tridentino*, sessione sexta, Canone quarto: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum, & excitatum Deo excitanti, atque vocanti non posse dissentire, si velit, anathema sit*. Hæc ibi. *Secundo* vides, &c.

QUÆSTIO XI.

De Fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Fruitione.
Et circa hoc quæruntur quatuor
Primo. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Secundo. Utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.
Tertio. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.
Quarto. Utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS I. 66

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Inf. a. 2. cor. & 1. *d.* 1. *q.* 1. *ar.* 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur, quam fructum capere: Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est. (*q.* 3. *a.* 8.) Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea. Quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis: Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, & non solum appetitivæ.

3. Præterea. Fruitio delectationem quandam importat: Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, & non ad appetitivam.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in 1. de Doctr. Christ. (*cap.* 4. *in pr.*) & in 10. de Trinit. (*cap.* 10. *parum a prin. to.* 3.) *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam*: Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo & frui est actus appetitivæ potentiæ.

Respondeo dicendum, quod fruitio, & fructus ad idem pertinere videntur, & unum ex altero derivari. Quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id, quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta, quæ sunt sensibilia magis. Unde a sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id, quod ultimum ex arbore expectatur, & cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem, & bonum est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est,

est, quod *fruitio est actus appetitivæ potentiæ*.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet, unum & idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus; inquantum autem est bonum, & finis, est voluntatis objectum: Et hoc modo est ejus fruitio: Et finem hunc intellectus consequitur, tanquam potentia agens; voluntas autem, tanquam potentia movens ad finem, & fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio, & finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra. (*qu. 9. ar. 1.*) Unde perfectio, & finis cujuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam. propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finem, quando qualibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione *duo* sunt, scilicet *perceptio* convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam; & *complacentia ejus*, quod offertur ut conveniens: & hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod frui pertinet ad potentiam appetitivam. Ut proverbiorum 7. *Fruamur cupitis amplexibus*. Item Eccli. secundo: *Fruar bonis*. Et ibidem: *omni voluptate frueretur*. Et ibi capitulo septimo: *In die bona fruere bonis*. Bonum enim est objectum potentiæ appetitivæ: & ideo scriptura per antedicta scholasticis relinquit concludendum, quod appetitivæ potentiæ est frui. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 67

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

Inf. q. 13. a. 5. ad 2. & 1. d. 1. q. 4. ar. 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in primo de Doctrina Christiana, (*cap. 3. &* 22.

22. *tom.* 3.) quod *nos homines sumus, qui fruimur, & utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea. Frui est ultimi finis: sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. ergo eorum non est frui.

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur, quod pari ratione possit ad naturalem pertinere. quod patet esse falsum: quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui: Et ita non convenit brutis animalibus.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in lib. 83. QQ. (*q.* 30. *cir. med. to.* 4.) *Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non absurde existimantur & bestiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis habetur, (*artic. præcedent. ad* 2.) frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem. Dictum est enim, (*ibidem*) quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis; sicut grave tendit deorsum, & leve sursum: sed potentia, ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium: sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his, quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est *duplex, perfecta, & imperfecta. Perfecta* quidem, qua non solum cognoscitur id, quod est finis, & bonum, sed ratio universalis finis, & boni. Et talis cognitio est solius rationalis naturæ: *Imperfecta* autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis, & bonum: *Et talis cognitio est in brutis animalibus*, quorum & virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea, quæ apprehendunt, moventur. *Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet, quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus, quod ha-

habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his, quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta. quod ex ipso modo loquendi apparet. dicit enim, quod *frui non adeo absurde existimantur & bestiæ*, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod frui est etiam bestiarum. Quod autem ad homines attinet, patet *a.* 1. *appe.* A Divo Augustino igitur id fuit insinuatum, ut *in argu. cont.* A scripturis vero: Ut per dictum Isa. 32. *Gaudium onagrorum pascua gregum*. Ac si dicatur, quod onagri percipiunt cum magna suavitate, seu delectatione pascua talia, in delectatione illa pro tunc saltem conquiescentes. Et hoc, ut ex dictis *a.* 1. est frui. Item Job 6. *Numquid rugiet onager, cum ante præsepe plenum fuerit?* Ecce, quod quasi in tali pastu præ delectatione absorptus, innuitur per hoc, in tantum, ut rugiendi non meminerit. Item per dictum Hierem. secundo: *Onager assuetus in solitudine, in desiderio animæ suæ attraxit ventum amoris sui*. Ex quo theologis scholasticis intentum idem faciliter concludendum, apte scriptura relinquit. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 68

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

qu. 12. *ar.* 2. *ad* 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem; *Itaque frater, ego te fruar in Domino:* Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea. Fructus est, quo aliquis fruitur: Sed Apostolus dicit ad Galat. 5. *Fructus spiritus est charitas*,

ritas, *gaudium*, *pax*, & hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea. Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur. volo enim me velle, & amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas* enim *est*, *per quam fruimur*, ut Augustinus dicit 10. de Trin. (*c. 10. ante med. tom.* 3.) Ergo aliquis fruitur sua fruitione: Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed Contra est, quod August. dicit 10. de Trinit. (*cap.* 10. *ante med. tom.* 3.) quod *non fruitur*, *si quis id*, *quod in facultatem voluntatis assumitur*, *propter aliud appetit*: Sed solum ultimus finis est, qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art.* 1. *hu. qu.*) ad rationem fructus *duo* pertinent; scilicet *quod* sit ultimum, & *quod* appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. *Ultimum* autem est *simpliciter*, & *secundum quid*: *Simpliciter* quidem, quod ad aliud non refertur: Sed *secundum quid*, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur, sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur *fructus*, & *eo proprie dicitur aliquis frui*: *Quod autem in seipso non est delectabile*, *sed tantum appetitur in ordine ad aliud*, sicut potio amara ad sanitatem, *nullo modo fructus dici potest*: *Quod autem in se habet quandam delectationem*, *ad quam quædam præcedentia referuntur*, *potest quidem aliquo modo dici fructus*, *sed non proprie*, *& secundum completam rationem fructus eo dicimur frui*. Unde Aug. in 10. de Trin. (*c.* 10. *ante med. t.* 3.) dicit, *quod fruimur cognitis*, *in quibus voluntas delectata conquiescit*: Non autem quiescit simpliciter, nisi in ultimo; quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit: sicut in motu locali licet illud, quod est medium in magnitudine, sit prncipium, & finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 1. de doctr. Christ. (*cap.* 33. *post med. to.* 3.) Si dixisset, *Te fruar*, & non addidisset, *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse: Sed quia addit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre

tre

tre se frui dixerit, non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur, ut effectus ad causam: Ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum, & delectans. Dicuntur igitur ea, quæ enumerat ibi Apostolus, *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (unde & *fructus Spiritus* dicuntur) non autem ita quod eis fruamur, tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium, (*ut citatur in* 1. *senten. d.* 1. *&* *habetur in Glos. interl. ad Gal.* 5. *sup. illud*: *Fructus autem Spiritus*) quia *propter se petenda sunt*; non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 1. *a.* 8. *&* *q.* 2. *a.* 7.) fines dicitur *dupliciter*: *Uno modo* ipsa res: *Alio modo* adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo finis, sed unus finis in se consideratus, & alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis, sicut res, quæ ultimo quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius fines Deus, & fruitio Dei: ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod frui est solum ultimi finis, idest, saltem rei illius, quæ sibi proponitur ab unoquoque pro ultimo fine, *ar.* 2. *ad* 2. A D. Augustino quidem, ut *in argument. cont.* A scripturis autem, ut Ecclesiastici capitulo quinto: *Hoc itaque visum est bonum mihi*, *ut quis fruatur lætitia ex labore suo*, *& hæc est pars illius*. Nam per ly *est pars illius*, designatur ultimus finis, ut patet exercitatis in modo loquendi scripturarum. Item a Sapientiæ secundo: *Fruamur bonis*, *quæ sunt*, &c. *quoniam hæc est pars nostra*, *& hæc est sors nostra*. Per ista enim depingitur animus horum Epicureorum a scriptura hac (& forsan etiam ab *Ecclesiast. capitulo quinto*) introductorum, quod scili-

cet posuerant ultimum suum finem in his terrenis cupiditatibus, de quibus ideo præmittunt ly *fruamur*. Ac si per utramque auctoritatem scripturæ scholasticis dicant: Frui est ultimi finis, saltem secundum propositum fruentis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS IV. 69

Utrum Fruitio sit solum finis habiti.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim August. 10. de Trin. (*cap.* 11. *ante med. tom.* 3.) quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei:* Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea. Sicut dictum est, (*ar.* 3. *hu. qu.*) fruitio non est proprie nisi ultimi finis; quia solus ultimus finis quietat appetitum: Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea. Frui est capere fructum: sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed Contra. *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit. (*lib.* 1. *de Doct. Christ. cap.* 4. *in princ. tom.* 3.) sed hoc potest fieri etiam de re non habita. ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparationem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis *dupliciter*. *Uno modo* perfecte, & *alio modo* imperfecte. *Perfecte* quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re. *Imperfecte* autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter: sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis *dupliciter* impeditur: *Uno modo* ex parte objecti; quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur: *Alio modo* ex parte appetentis finem, qui non-

nondum adipiscitur finem. Objectum autem est, quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis. & ideo ejus, quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis: Finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est. (*in corp. art.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in vero sensu intelligas, merito insinuatum a scripturis, & Augustin. quod frui est rei saltem secundum intentionem habitæ. Ab Aug. quidem, ut extenditur cum discursu *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Psal. 118. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo*, Et 83. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Et 33. *Gustate, & videte, quoniam suavis est Dominus*. Item Cantic. 2. *sub umbra illius, quem desideraveram, sedi, & fructus ejus dulcis gutturi meo*. Applica tu ad descriptionem fruitionis a præmissis textibus manifestatam, quandoquidem hoc facile est, & videbis aperte insinuari per hæc intentum prædictum. *Secundo* vides; quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO XII.

De Intentione, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de Intentione.
Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

Secundo. Utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio. Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Quinto. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I. 70

Utrum Intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2. 2. *q.* 168. *ar.* 1. *corp.* & 2. *d.* 38. *a.* 3. & *ver. q.* 23. *a.* 13. & *mal. q.* 16. *a.* 11. *ad* 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustin. in lib. 2. de serm. Dom. in monte; (*cap.* 13. *cir. med. to.* 4.) Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea. Ibidem Augustinus dicit, (*in fin. cap.*) quod intentio *lumen* vocatur a Domino ubi dicit: (*Matth.* 6.) *Si lumen, quod in te est, tenebræ sunt*, &c. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo & intentio.

3. Præterea. Intentio designat ordinationem quandam in finem: sed ordinare est rationis. ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem: Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio*; respectu autem eorum, quæ sunt ad finem, est *electio*, a quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in 10. de Trinit. (*cap.* 7. *cir. fin. innuitur*, & *l.* 11. *c.* 3. & 4. & 6. & *clar. c.* 9. *to.* 3.) quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis*. Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod *intentio* sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit & actio moventis, & motus mobilis: sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo, & principaliter pertinet ad id, quod movet ad finem. unde dicimus architectorem, & omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem,

ut

ut supra habitum est: (*qu.* 9. *ar.* 1.) Unde manifestum est, quod *intentio proprie est actus voluntatis*.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice; non quia ad cognitionem pertinet; sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet: sicut oculo prævidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde & opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Aug. ibidem exponit. (*loc. cit. in arg.*)

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen, *Intentio*, nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem *tripliciter*. *Uno modo* absolute: & sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. *Alio modo* consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur: & hoc modo *fruitio* respicit finem. *Tertio modo* consideratur finis, secundum quod est terminus alicujus, quod in ipsum ordinatur: & sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Augustino, quod intentio est actus voluntatis. A D. Augustino quidem; ut *in argument. cont.* A scripturis vero, ut Hebr. 4. *Discretor cogitationum, & intentionum cordis*. Ubi per cor sumit totam partem intellectivam, & intellectui quidem attribuit cogitationes, voluntati autem intentiones, ac si dixisset, *Discretor cogitationum* intellectus, *& intentionum* voluntatis. Vel per cor sumit voluntatem: & ei attribuit præsuppositive cogitationes, ut in ad *primum*, ac *tertium*: intentiones autem formaliter, idest, ut actus ipsius. Item ab Is. 14. *Ascendam in cælum, & ero similis altissimo*. Ubi exprimitur intentio diaboli, & talis fuisse intentio ejus dicit a

quod

quod voluit esse Deus: consequenter igitur ibi connotatur, quod intentio est actus voluntatis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 71

Utrum Intentio sit tantum ultimi finis.

2. 2. *q.* 180. *a.* 1. *cor.* & 2. *d.* 38. *ar.* 3. & *ver.* *q.* 22. *art.* 13. *cor.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi: (*Sent.* 100. *inter opera Aug. tom.* 3.) *Clamor ad Deum est intentio cordis:* Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea. Intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est: (*ar. præc. ad* 4.) sed terminus habet rationem ultimi finis. ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea. Sicut intentio respicit finem, ita & fruitio: sed fruitio semper est ultimi finis. ergo & intentio.

Sed Contra. Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est. (*qu.* 1. *ar.* 7.) Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones. quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar. præc.*) Intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus *dupliciter*. *Uno modo* ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. *Alio modo* aliquod medium, quod est principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius: Sicut in motu, quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus.

Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem. sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a Scripturis, quod intentio non est semper ultimi finis. Ut primo Machabæorum 2. *Intendite in præceptum legis*. Hoc enim non est ultimus finis, sed id, quod post observationem præcepti legis expectatur. Item Act. 3. *Intendebat in eos, sperans se aliquid accepturum ab eis*. Intentio ergo hujus infirmi ferebatur in eos, tamquam in finem proximum, & in sanitatem speratam ab eis, tamquam in finem ultimum. Item, quandocumque Scriptura narrat, quod Moyses, David, Abraham, Judas Machabæus, & cæteri intendebant (non enim sine intentione faciebant) pugnare contra aliquos: tunc semper ostendit Theologis Scholasticis, quod intentio potest etiam esse de fine, qui non est ultimus. Ultimus quippe (ut patet) non erat pugna, sed victoria, sed ingressus vel in terram promissionis, vel in templum ad dedicandum illud solemniter Domino Deo, vel, & cætera. Item a similibus omnibus locis Scripturarum, ubi monstratur, aliquos facere unum (non enim sine intentione faciunt, *q*. 1. *art*. 1.) ut perveniant finaliter ad aliquid aliud. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS III. 72

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Ver. q. 13. a. 13. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Aug. in lib. 2. de ser. Dom. in monte, (*ex cap. 14. 16. & 17. & 22. to. 4.*) quod *non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale*. Ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea. Intentio nominat motum voluntatis

ad terminum: sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte. ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea. Intentio præsupponit actum rationis, sive intellectus: sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philos. (*l. 2. Topic. c. 4. in declarat. loci* 33. *to.* 1.) ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed Contra. Ars imitatur naturam: Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, & ad locutionem, ut dicitur in 3. de anima. (*in fin. & l. 2. tex. 88. tom.* 2.) Ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare: Et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi *dupliciter*, *vel* ordinata adinvicem, *vel* adinvicem non ordinata.

Et *si quidem adinvicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis*, (art. 2. hujus qu.) *quod homo potest simul multa intendere*. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, (*ibid.*) sed etiam finis medii: Simul autem intendit aliquis & finem proximum, & ultimum; sicut confectionem medicinæ, & sanitatem.

Si autem accipiantur duo adinvicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere. Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet. unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc, quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, & commodum temporale intendere, sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est, (*q. 1. a. 5.*) non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur: sed duo termini adinvicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est: (*art. 1. hujus quæst. ad* 3.) Et ideo ea, quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secun-

dum

dum rationem: Vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum; ſicut ad ſanitatem concurrunt calor, & frigus commenſurata: Vel quia aliqua duo ſub uno communi continentur, quod poteſt eſſe intentum; puta acquiſitio vini, & veſtis continetur ſub lucro, ſicut ſub quodam communi. unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, ſimul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut in primo dictum eſt, (*qu.* 85. *a.* 4.) contingit ſimul plura intelligere, inquantum ſunt aliquo modo unum.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a Scripturis, & Philoſopho, quod aliquis poteſt duo ſimul intendere. A Philoſopho quidem, ut extenditur cum diſcurſu *in arg. cont.* A Scripturis vero, ut *in ar. ſecundi appendic.* Item *a Geneſ.* 32. per hoc, quod ibi Jacob narratur diviſiſſe populum ſuum in duas turmas, ſed & *cap.* 33. uxores ſuas cum filiis in tres ordines, plura ſimul utrobique ſic faciendo intendens, tamquam fines, ut legenti capitula illa patet. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 73

Utrum intentio finis ſit idem actus cum voluntate ejus quod eſt ad finem.

Sup. q. 8. *a.* 3. *Et* 2. *d.* 38. *a.* 4. *Et* 3. *d.* 14. *a.* 1. *q.* 4. *cor. Et ver. q.* 22. *a.* 4.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod non ſit unus, & idem motus intentio finis, & voluntas ejus quod eſt ad finem. Dicit enim Auguſtinus in 11. de Trinitate, (*cap.* 6. *cir. princ. tom.* 3.) quod *voluntas videndi feneſtram finem habet feneſtræ viſionem, & altera eſt voluntas per feneſtram videndi tranſeuntes*: Sed hoc pertinet ad intentionem, quod velim videre tranſeuntes per feneſtram; hoc autem ad voluntatem ejus quod eſt ad finem, quod velim videre feneſtram. Ergo alius eſt motus voluntatis intentio finis, & alius voluntas ejus, quod eſt ad finem.

2. Præterea. Actus diſtinguuntur ſecundum objecta; ſed finis, & id quod eſt ad finem, ſunt diverſa

ſa objecta. ergo alius motus voluntatis eſt intentio finis, & voluntas ejus quod eſt ad finem.

3. Præterea. Voluntas ejus quod eſt ad finem, dicitur electio: ſed non eſt idem electio, & intentio. ergo non eſt idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod eſt ad finem.

Sed Contra eſt, quod id quod eſt ad finem, ſe habet ad finem, ut medium ad terminum: ſed idem motus eſt, qui per medium tranſit ad terminum in rebus naturalibus. ergo & in rebus voluntariis idem motus eſt intentio finis, & voluntas ejus quod eſt ad finem.

Reſpondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod eſt ad finem, poteſt conſiderari *dupliciter*. *Uno modo*, ſecundum quod voluntas in utrumque fertur abſolute, & ſecundum ſe: Et *ſic ſunt ſimpliciter duo motus voluntatis in utrumque*.

Alio modo poteſt conſiderari, ſecundum quod voluntas fertur in id, quod eſt ad finem propter finem: Et *ſic unus & idem ſubjecto motus voluntatis eſt tendens ad finem, & in id quod eſt ad finem*. Cum enim dico, *Volo medicinam propter ſanitatem*, non deſigno niſi unum motum voluntatis. cujus ratio eſt, quia finis ratio eſt volendi ea quæ ſunt ad finem. Idem autem actus cadit ſuper objectum, & ſuper rationem objecti: ſicut eadem viſio eſt coloris, & luminis, ut ſupra dictum eſt. (*q.* 8. *art.* 3. *ad* 2.) Et eſt ſimile de intellectu: quia ſi abſolute principium, & concluſionem conſideret, diverſa eſt conſideratio utriuſque: in hoc autem quod concluſioni propter principia aſſentit, eſt unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus loquitur de viſione feneſtræ, & viſione tranſeuntium per feneſtram, ſecundum quod voluntas in utrumque abſolute fertur.

Ad ſecundum dicendum, quod finis, inquantum eſt res quædam, eſt aliud voluntatis objectum, quam id quod eſt ad finem: ſed inquantum eſt ratio volendi id quod eſt ad finem, eſt unum & idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui eſt unus ſubjecto, poteſt ratione differre ſecundum principium, & finem, ut aſcenſio, & deſcenſio, ſicut dicitur in 3. Phyſ. (*tex.* 21. *to.* 2.) Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod eſt ad finem, prout ordinatur ad finem, eſt electio: Motus autem voluntatis, qui fertur in finem, ſecundum

quod

quod acquiritur per ea quæ ſunt ad finem, vocatur intentio. cujus ſignum eſt, quod intentio finis eſſe poteſt, etiam nondum determinatis his quæ ſunt ad finem, quorum eſt electio.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, & in vero ſenſu intelligas, merito fuiſſe a ſcripturis inſinuatum, quod intentio finis eſt, & non eſt idem motus voluntatis cum volitione ejus, quod eſt ad finem. Ut *Num.* &c. ut *q.* 8. *art.* 3. *append.* Quam appendicem conſidera totam: & ſtudeas applicare huc, prout opus fuerit. Quod enim dicitur ibi quaſi in communi de voluntate, hic dicitur in ſpeciali de voluntatis intentione, &c. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 74

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

22. *qu.* 110. *art.* 1. *corp.* & 2. *d.* 38. *ar.* 3. *corp.* & *ad* 2.

AD Quintum ſic proceditur. Videtur, quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his, quæ cognitione carent, magis diſtat a rationali natura, quam natura ſenſitiva, quæ eſt in animalibus brutis: Sed natura intendit finem etiam in his, quæ cognitione carent, ut probatur in 2. Phyſic. (*tex.* 77. & *ſeq. to.* 2.) Ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea. Sicut intentio eſt finis, ita & fruitio: ſed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum eſt. (*q.* 11. *a.* 2.) ergo & intentio.

3. Præterea. Ejus eſt intendere finem, cujus eſt agere propter finem; cum intendere nihil ſit niſi in aliud tendere: Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujuſmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed Contra. Intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod eſt rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur, quod non intendant finem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*a.* 1. *hu. q.*) intendere eſt in aliud tendere; quod quidem eſt & *moventis*, & *moti*.

Secundum igitur quod dicitur intendere finem id, quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo; sicut sagitta a sagittante. Et *hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem*, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem, quod est rationis tantum. Unde *per hunc modum bruta non intendunt finem*, quod est proprie, & principaliter intendere, ut dictum est. (*a.* 1. *hu. qu.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus, quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota: sicut & cætera, quæ moventur naturaliter.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod bruta non intendunt finem. Insinuant vero hoc, quotiescumque monstrant, quod bruta carent ratione. Negando enim a brutis radicem intentionis, qua scilicet intentio fit, necessario cointelligitur, quod per hoc idem simul negant intentionem. Hoc autem fit a Psal. 31. *Nolite fieri, sicut equus, & mulus, in quibus non est intellectus*. Item a 2. Petr. 2. *Subjugale mutum animal in hominis voce loquens corripuit prophetæ insipientiam*. Nam per ly *mutum* intelligit *duo*, scilicet, & *sine* voce hominis, & *sine* ratione hominis. Quorum duorum mox *unum*, scilicet *vox* hominis, datum asinæ a Deo designat, & *alterum*, scilicet rationem hominis, ei datum tacendo negat. Ut elicitur ex Decretis *cap.* 2. *quæstione septima*, *capit. secuti*. Vide de hoc facto Veritates Aureas super totam legem veterem, *Num.* 22. *conclusione septima*, *octava*. Si ergo brutum animal illud, de quo aliqualiter videbatur, quod tunc ratione intranea utere-

uteretur, non habuit in se rationem: multo minus utique alia bruta, quæcumque sint illa, habebunt in se rationem. Scripturæ igitur per hoc, quod bruta esse absque ratione ostendunt, quasi scholastice loquentes, affirmant, quod bruta non intendunt proprie finem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina hæc, & confirmetur.

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum, quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

CONsequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem: Et sunt *tres*, *eligere*, *consentire*, & *uti*. Electionem autem præcedit consilium. *Primo* ergo considerandum est de electione. *Secundo* de consilio. *Tertio* de consensu. *Quarto* de usu.

Circa Electionem quæruntur sex.

Primo. Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo. Utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio. Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto. Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

Quinto. Utrum electio sit solum possibilium.

Sexto. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I. 75

Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.

1. q. 8. a. 3. cor. & 2. d. 24. q. 1. a. 2. & ver. qu. 22. a. 15. & 3. Eth. le. 6. & c. 2. l. 6. le. 2. fi.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præfertur: Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea. Ejusdem est syllogizare, & concludere: syllogizare autem in operabilibus est rationis. cum igitur electio sit quasi conclusio in opera-

rabilibus, ut dicitur in 7. Ethic. (*ex cap.* 3. *to.* 5.) videtur, quod sit actus rationis.

3. Præterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam: est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap.* 1. *vers. fin.*) ergo videtur, quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (*c.* 3. *prope fin.*) quod *Electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis*: desiderium autem est actu voluntatis. ergo & electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philos. in 6. Ethic. (*c.* 2. *to.* 5.) quod *Electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocunque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nysserus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. c.* 33. *prope fi.*) dicit, quod *Electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum*. Sicut enim dicimus, animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque; ita & electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialiter unius potentiæ, vel habitus, recipit formam, & speciem a superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum ejus; inquantum scil. voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis; eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, *materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis*.

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur a superiori potentia. Et ideo *Electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis*. Perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat

tat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *sententia*, vel *judicium*, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod electio est actus voluntatis. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 13. *Elegerunt bonos in vasa sua*. Item per hoc dictum Isa. 7. *Ut sciat eligere bonum*. Item per hoc dictum, Josue 24. *Eligite, quod placet*. Nam bonum est objectum voluntatis, & complacentia proprie dicitur de voluntate: ut patet vel mediocriter eruditis. Per hoc ergo, quod scripturæ ponunt, electionem fieri de bono, & de eo, quod placet, ipsæ, quasi scholastice loquentes, affirmant, quod electio est actus voluntatis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 76

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

2. *d.* 25. *a.* 1. *ad* 6. & 7. & 5. *Met. lect.* 23. *fi.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in 3. Ethic. (*ca.* 3. *cir. fin. to.* 5.) Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, & ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea. Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid præ aliis accipiatur: Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis: sicut manifeste apparet, quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea. Ut dicitur in 6. Ethic. (*c.* 12. *in med. to.* 5.) *Ad prudentiam pertinet, quod aliquis bene eligat ea, quæ sunt ad finem*. Sed prudentia convenit brutis animalibus. unde dicitur in princ.

Metaph. (*c.* 1. *parum a princ. to.* 3.) quod *prudentia sunt sine disciplina, quæcunque sonos audire non potentia sunt, ut apes*: Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, & aranearum, & canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, an cervus per primam, vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset, cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur, quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed Contra est, quod Greg. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. c.* 33. *in princ.*) dicit, quod *pueri, & irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia*. Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum, quod cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est, quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt: Et ideo in his, quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum, & voluntatem: quia, ut ex prædictis patet, (*q.* 1. *art.* 2. *ad* 3.) appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ: voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus: Et propter hoc *brutis animalibus electio non convenit*.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero, quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum. unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum: sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 3. Phy-

Physic. (*tex.* 16. *&* *seq. to.* 2.) *motus est actus mobilis a movente:* Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus, quę moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis; licet ipsa, quæ a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem. & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his, quæ moventur secundum naturam, sicut & in his, quæ moventur secundum artem, ut dicitur in 2. Physic. (*ex tex.* 49. *to.* 2.) Et ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio: Quod ex hoc apparet, quod omnia, quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, quod electio non convenit brutis. Ut per dictum Psalmi 31. *Nolite*, &c. ut *in quæstione duodecima, ar. quinto append.* Per hoc enim quod radicem electionis, quæ est ratio intellectiva, negant in brutis, patet, quod negare cointelliguntur ab eisdem brutis electionem. Item per dictum Gen. 1. *Ut præsit piscibus maris*, &c. Scilicet per rationem datam homini, de quo ibi, & non datam brutis, de quibus & ibidem. Pro qua re videas *primam par. q.* 93. *ar.* 2. *&* *quæstio.* 75. *art.* 3. *cum Elucidat.* Item 2. 2. *articu. nu.* 447. Item Veritates aureas super totam legem veterem, *Gen.* 1. *conclusi.* 15. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS III. 77

Utrum Electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.

Inf. a. 4. & 6. cor. & 3. q. 18. art. 4. cor. & art. 4. cont. c. 95. fi. & opusc. 2. cap. 177. & 3. Eth. lect. 1. & 1. Perih. lect. 14. fin.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philos. in 6. Eth. (*c. 12. post med. to. 5.*) quod *electionem rectam facit virtus : Quæcunque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ* : Illud autem, cujus gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea. Electio importat præacceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium. Ergo electio potest esse finis, sicut & illorum quæ sunt ad finem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethico. (*cap. 2. tom. 5.*) quod *voluntas est finis ; electio autem eorum quæ sunt ad finem*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*ar. 1. hu. q. ad 2.*) Electio consequitur sententiam, vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, & non ut conclusio, ut Philos. dicit in 2. Physic. (*tex. 89. tom. 2.*) Unde *finis, inquantum est hujusmodi, non cadit sub electione*.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis, vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ : primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis, vel scientiæ : ita etiam contingit, id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem : Et *hoc modo sub electione cadit* : Sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis. unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ. Unde apud eum, qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit 2. ad Corinth. 12. *Cum enim infir-*

mer,

mer, tunc potens sum. Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem, sicut ad ultimum finem: Et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra habitum est, (*qu.* 1. *ar.* 5.) ultimus finis est unus tantum. Unde ubicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis: quod electio est eorum, quæ sunt ad finem. Ut per hoc, quod dicitur 2. Reg. 24. *Elige unum, quod volueris ex his, ut faciam tibi*. Item per dictum Exo. 17. *Elige viros, & pugna*, idest elige viros ad pugnandum, sive, ut pugnent. Quasi per hæc scriptura scholastice loquens dicat: quod electio proprie sumpta est aliquorum ordinatorum ad finem. Quod si improprie de electione loquamur, idest de electione non secundum totam rationem electionis: tunc electio potest large esse finis. Ut Deuter. 26. *Dominum elegisti hodie*. Hoc est: Præ omnibus aliis voluntarie recepisti eum in dominum tuum. Non enim Dominus Deus secundum se ordinatur ad ulteriorem finem: cum sit ultimus omnium. Unde ista particula rationis de electione, scilicet ordinari ad alium finem deficit hic. Cæterum hoc non est contra conclusionem: quoniam ipsa locuta intelligitur de electione propriissime dicta, idem secundum totalem rationem electionis. Hæc ideo posita fuit supra post conclusionem ipsam, in corollario circa finem. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 78

Utrum Electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

Inf. a. 5. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quę sunt ad finem. Sed *ea*

quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in 2. Phys. (*tex.* 84. & *seq. to.* 2.) Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea. Actio a contemplatione distinguitur: Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea. Eliguntur homines ad aliqua officia vel sæcularia, vel ecclesiastica ab his, qui nihil erga eos agunt. ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. (*cap.* 2. *to.* 5.) quod *nullus eligit, nisi ea, quæ existimat fieri per ipsum*.

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem.

Finis autem *vel* est actio, *vel* res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est, quod aliqua humana actio interveniat; vel inquantum homo facit rem illam, quæ est finis; (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus; unde & facere sanitatem dicitur finis medici) vel inquantum homo aliquo modo utitur, vel fruitur re, quæ est finis; sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est, ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. *Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum*.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni, vel illi: Actio vero exterior est, quæ contra contemplationem dividitnr.

Ad tertium dicendum, quod homo, qui eligit Episcopum, vel Principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem: alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem Episcopi, vel Principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod electio semper est aliquo modo actuum humanorum. Ut per dictum Numer. 31. *mille viri eligantur de singulis*, &c. Item per dictum 1. Reg. 17. *Elegit quinque lapides*. Et Actu. 15. *placuit eligere viros*, &c. Unde scio, quod elegerint hos mille, hos lapides, hos viros: & non alios? Quia ipsi electores actum humanum electionis delegativum fecerunt circa hos mille, circa lapides hos, circa viros; quem actum non fecerunt circa alios de tribubus, de lapidibus, de viris. Per antedictas ergo sententias scriptura, tamquam scholastice loquens, ait: quod electio est semper aliquo modo actuum humanorum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 79

Utrum Electio sit solum possibilium.

Ver. q. 22. *a.* 13. *ad* 11. *Et* 3. *Eth. le.* 5. *fi. at.* 1.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est. (*artic.* 1. *huj. quæst.*) sed voluntas est possibilium, & impossibilium, ut dicitur in 3. Ethicor. (*cap.* 2. *tom.* 5.) ergo & electio.

2. Præterea. Electio est eorum, quæ per nos aguntur, sicut dictum est. (*artic. præc.*) nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id, quod est impossibile simpliciter, vel id, quod est impossibile eligenti: Sed frequenter ea, quæ eligimus, perficere non possumus; & sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibilium.

3. Præterea. Nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit, (*in suis Regulis ad Mon. cap.* 68.) quod *si Prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est*. Ergo electio potest esse impossibilium.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethico. (*loc. nunc cit.*) quod *Electio non est impossibilium*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art.* 4. *hu. qu.*) electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem, quæ per nos agun-

aguntur, sunt nobis possibilia. Unde *necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium*.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id, quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse, quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc, quod apparet id quod est ad finem, esse possibile. Unde id, quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum, & exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali: Sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei. nam motus voluntatis est ab anima ad rem: & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum: Hoc autem est possibile: Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti: Sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur; quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id, quod est huic † *alibi* † agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus, quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio ejus, quod apprehenditur ut possibile

le eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum; quod electio non est impossibilium. Ut per dictum Genes. 19. *Est civitas hic, ad quam possum fugere, parva*. Ac si Loth voluisset his verbis aperte dicere ad Angelos, quod non sine causa elegerat eam pro refugio; quia scilicet hoc erat possibile, ut salvaretur in ea. Ex quo relinquit concludendum scholasticis: quod electio non est impossibilium. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 80

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

1. *q.* 115. *ar.* 1. *cor. Et* 2. 2. *qu.* 104. *art.* 1. *cor. Et verit. q.* 2. 2. *a.* 6. & *q.* 24. *a.* 1. *Et mal. q.* 6.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea, quæ ex principiis consequuntur, ut patet in 7. Ethic. (*cap.* 8. *in fin. to.* 5.) Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea. Sicut dictum est, (*ar.* 1. *hu. qu.*) electio consequitur judicium rationis de agendis: sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. ergo videtur, quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea. Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, & secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur 2. de cœlo: (*tex.* 75. & 90. *to.* 2.) Sed multo minus potest eligi, quod accipitur ut minus, quam quod accipi-

tur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet: Sed omnis electio est de omni eo, quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed Contra est, quod Electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum. (*l.* 9. *Met. tex.* 3. *to.* 3.)

Respondeo dicendum, quod *homo non ex necessitate eligit*: Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere, vel eligere, hujus ratio ex *duplici* hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere: potest etiam velle hoc, aut illud: Cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, & non agere.

Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, & defectum alicujus boni, quod habet rationem mali: Et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus: Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est, (*a.* 3. *hu. q.*) non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum, quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea, quæ sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est, quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia, sive judicium rationis de rebus agendis est circa contin-

tingentia, quæ a nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione: ut, *si currit movetur*.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipsum, quam in aliud.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, quod homo non ex necessitate eligit, sed libere. Ut per dictum Is. 65. *Quæ nolui, elegistis*. Ubi peccatores de electione malorum, quam fecerant, redarguit. Patet autem, quod non fuisset peccatum ipsis talis electio, & consequenter de hac redargui non meruissent: si talia peccata elegissent ex necessitate, & non libere. *Peccatum enim non est peccatum* (inquit D. Aug.) *nisi sit voluntarium*: quod utique distinguitur ex opposito contra necessarium; juxta illud Apostoli ad Philemonem cap. 1. *Ne velut ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium*. Per hoc ergo, quod scriptura innuit, homines eligendo peccata peccasse, monstrat, scholastice loquendo: quod homo eligit non ex necessitate, sed libere. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XIV.

De Consilio, quod Electionem præcedit, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de Consilio.
Et circa hoc quæruntur sex.

Primo. Utrum consilium sit inquisitio.
Secundo. Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.
Tertio. Utrum consilium sit solum de his, quæ a nobis aguntur.
Quarto. Utrum consilium sit de omnibus, quæ a nobis aguntur.
Quinto. Utrum consilium procedat ordine resolutorio.
Sexto. Utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I. 81

Utrum Consilium sit inquisitio.

2. 2. *quæst.* 49. *art.* 5. *cor.* & 3. *d.* 35. *q.* 2. *art.* 1. *corp.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damasc. (*li.* 2. *orth. fid. cap.* 22.) quod *consilium est appetitus:* sed ad appetitum non pertinet inquirere. ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea. Inquirere intellectus discurrentis est; & sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in. 1. habitum est. (*q.* 14. *a.* 7.) Sed consiliumDeo attribuitur. dicitur enim ad Ephes. 1. quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea. Inquisitio est de rebus dubiis: Sed consilium datur de his, quæ sunt bona certa, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 7. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo consilium non est inquisitio.

Sed Contra est, quod Gregor. Nyss. dicit: (*vel Nemes. lib. de nat. homin. cap.* 34. *in princ.*) dicit: *Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium*.

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est, (*quæst. præc. ar.* 1.) consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis, & incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis.

Et hæc inquisitio Consilium vocatur. Propter quod Philos. dicit in 3. Ethic. (*c.* 3. *cir. fin. tom.* 5.) quod *Electio est apppetitus præconsiliati*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum adinvicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentiæ, & ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, & actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde & in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid ratio-

tio-

tionis, scilicet ordo; & in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia; quia consilium est de his, quæ homo vult facere; & etiam sicut motivum; quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his, quæ sunt ad finem. Et ideo Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap. 2. tom. 5.*) quod *Electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat. Ita Damascen. dicit, (*loc. sup. cit.*) quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem, circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu, qui invenitur in nobis: Sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem sententiæ, vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii: Sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet: Et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) quod *Deus non consiliatur. Ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum, & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum: quod consilium est inquisitio. Ut ad Philemonem cap. 1. *Quem ego volueram mecum detinere; ut pro te mihi ministraret in vinculis Evangelii. Sine consilio autem tuo nihil volui facere.* Patet enim hic quod Apostolus per consilium intelligit, quod & tunc practice explicat, inquisitionem rationabilem: cum inquirat a Philemone, quid facto, secundum illum, in tali negotio opus sit. Item 2. Reg. 15. *Inite consilium, quid agere debeamus.* Hoc est: Inquirite secundum rationem: quid, &c. *Secundo* vides; quomodo ex iis, &c.

AR-

ARTICULUS II. 82

Utrum Consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

1. 2. *q.* 33. *a.* 1. *ad* 2. & *q.* 47. *a.* 1. *ad* 2. & 3. *d.* 35. *q.* 2. *a.* 4. *q.* 1. *corp.* & 3. *Eth. lect.* 8.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod consilium non solum sit de his, quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcunque enim dubitationem habent, de his potest inquiri: sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur, quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea. Materia consilii sunt operationes humanæ: Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in 1. Ethic. (*in princ. cap.* 1. *tom.* 5.) Ergo consilium potest esse de fine.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap.* 34. *a med.*) dicit quod *non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.*

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quę sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione: sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, *de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.*

Tamen contingit, id quod est finis respectu quorundam ordinari ad alium finem: sicut etiam id, quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id, quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione: Et *sic de eo erit consilium.*

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis, est jam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis: Et ideo, si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

AR-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis; quod consilium est de his, quæ sunt ad finem. Ut per dictum Genes. 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum, qui me fecit, quasi patrem Pharaonis, & dominum universæ domus ejus, ac principem in omni terra Ægypti*. Patet enim, quod hic tractatur de his, quæ sunt ad finem, quando dicitur Iy *non vestro consilio huc missus sum*: non de fine. Alioquin, si de fine ageretur, ipse Joseph a fratribus suis missus fuerat in Ægyptum per hoc, quod voluntarie vendiderant eum Ismaelitis portantibus merces in Ægyptum, c. 37. Agitur ergo ibi de his, quæ sunt ad finem, quando dicit: *Non vestro consilio huc missus sum*. Ac si dicatur: Vos actiones vestras, quibus me per venditionem misistis in Ægyptum, non ordinastis ex consilio vestro, idest ex inquisitione vestra rationis, ad hunc finem quod scilicet ego fierem quasi pater Pharaonis, & dominus universæ domus ejus, ac princeps in omni terra Ægypti. Per hoc ergo, tanquam a negatione actus talis consiliati, denotat scriptura, quod consilium, quando datur de aliqua re, datur de his, quæ sunt ad finem; quo scilicet modo, seu qua via possit apte pertingi ad talem finem. Item per dictum Mat. 22. *consilium inierunt, ut caperent JESUM in sermone*. Et Marci 3. *consilium faciebant, quomodo eum perderent*. Ecce, quod non cadit consilium super captione, seu perditione ejus, quod erat finis obstinate firmatus apud Pharisæos: sed cadit super modum aptum ad captionem, seu perditionem ejus assequendam, quod erat existens ad finem. Ex his ergo scriptura monstrat scholasticis speculativis intentum in principio dictum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS III. 83

Utrum Consilium sit solum de his, quæ a nobis aguntur.

2. 2. *q.* 47. *a.* 2. *cor. Et* 3. *d.* 33. *q.* 2. *a.* 4. *q.* 1. *corp.* & 3. *Eth. lect.* 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit solum de his, quæ aguntur a nobis. Consilium enim collationem quandam importat: Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis: puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his, quæ aguntur a nobis.

2. Præterea. Homines interdum consilia quærunt de his, quæ sunt lege statuta, unde & *Jurisconsulti* dicuntur: & tamen eorum, qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere. ergo consilium non solum est de his, quæ a nobis aguntur.

3. Præterea. Dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra. ergo consilium non solum est de his, quæ a nobis fiunt.

4. Præterea. Si consilium esset solum de his, quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his, semper alium agenda: sed hoc patet esse falsum. ergo consilium non solum est de his, quæ a nobis fiunt.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. de nat. hom. cap.* 34.) dicit: *Consiliamur de his, quæ sunt in nobis, & per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: Quod & ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *consilium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem, & universalibus est absolutior, & simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

co-

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium, & necessariorum: sed appetitur, secundum quod est utilis ad operationem; quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod *proprie consilium est circa ea, quæ aguntur a nobis*.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta. (*in corp. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod id, quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum; Vel per unionem affectus; sicut amicus solicitus est de his, quæ ad amicum spectant, sicut de suis; Vel per modum instrumenti: nam agens principale, & instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum. Et sic dominus consiliatur de his, quæ sunt agenda per servum.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod consilium est de his, quæ per nos aguntur. Ut per dictum Proverbio. 15. *Dissipantur cogitationes, ubi non est consilium: ubi vero sunt plures consiliarii, confirmantur*. Ecce: quod consilium respicit ad cogitationes, quæ procul dubio sunt solum hominum: per quod (ut sapiens scholasticus judicabit) innuitur intentum. Item per dictum Is. 19. *Sapientes consiliarii Pharaonis dederunt consilium insipiens*. Patet enim per contextum; quod ibi tractatur de agendis a Pharaone, & Ægyptiis, & consequenter, quod consilium, juxta Isaiam, est de fiendis ab hominibus. *Secundo* vides, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 84

Utrum Consilium sit de omnibus, quæ a nobis aguntur.

3. *s. d.* 35. *q.* 2. *a.* 4. *q.* 1. *cor.* & *Ps.* 19. & 3. *Eth. lec.* 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda. Electio enim est *appetitus præconsiliati*, ut dictum est: , (*ar.* 1. *hu. qu.*) sed electio est de omnibus, quæ per nos aguntur. ergo & consilium.

2. Præterea. Consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus, quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. ergo de omnibus, quæ aguntur a nobis, est consilium.

3. Prçterea. Philosophus dicit in 3. Ethicor. (*cap.* 3. *in med. tom.* 5.) quod, *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime, & optime fiat: si autem per unum, qualiter per illud fiat:* Sed omne, quod fit, fit per unum, vel per multa. Ergo de omnibus, quæ fiunt a nobis, est consilium.

Sed Contra est, quod Greg. Nyssenus (*vel Nemes. l. de nat. hom. ca.* 34.) dicit, quod *de his, quæ secundum disciplinam, vel artem sunt operibus non est consilium.*

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est. (*a.* 1. *hu. qu.*) De illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt. Unde & ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum*, est *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex *duobus* contingit. *Uno modo*, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere literas: hoc enim determinatum est per artem. *Alio modo*, quia non multum refert, utrum sic, vel sic fiat: Et ista sunt minima, quæ parum adjuvant, vel impediunt respectu finis consequendi: quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo *de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem*, ut Philos. dicit, (*lib.* 3. *Eth. cap.* 3. *tom.* 5.) scilicet *de rebus parvis*, &

& de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent: sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregor. Nyssen. dicit, (*loc. sup. cit.*) ut puta medicinalis, negotiativa, & hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ. Unde quando judicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat. Et ideo non oportet, in omnibus, quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura: ideo opus est consilio: Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis; quod consilium non est de omnibus, quæ a nobis aguntur. Ut per contextum Eccles. 32. *Sine consilio nihil facias: & post factum non pænitebis.* Ibid. enim contextus mox dicit. *In via ruinæ non eas, & non offendes in lapides: nec credas te viæ laboriosæ, ne ponas animæ tuæ scandalum.* Per quod (ut penetranti constat) dubiosum quid de illis viis importatur. Ac si per omnia hæc simul considerata resolute dixerit: sine consilio nihil dubiosum facias, aut faciendum aggrediaris. Ex quo utique dicto scriptura scholasticis innuit, merito ab oppositis concludendum: quod illarum rerum, quæ jure dubiosæ non sunt, consilium facere non est opus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 85

Utrum Consilium procedat ordine resolutorio.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his, quæ a nobis aguntur: Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scil. de simplicibus ad com-

composita. Ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea. Consilium est inquisitio rationis: Sed ratio a prioribus incipit, & ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus, & præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus, & præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea. Consilium non est nisi de his, quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in 3. Ethic. (*ca.* 3. *paulo post princ. to.* 5.) Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo, quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Ethic. (*cap.* 3. *post med. to.* 5.) quod *ille, qui consiliatur, videtur quærere, & resolvere*.

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio: Quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus: nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius; utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. *Et secundum hoc oportet, quod inquisitio consilii sit resolutoria*, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id, quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine: Et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo, quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo, quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini. Et ideo prius oportet inquirere, an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit impossibile.

A P-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, & philosopho, quod consilium fit modo resolutorio. A philosopho quidem; ut *in argum. contr.* A scripturis autem, ut per consilium dictum 2. Reg. 17. *Dixit Achitofel ad Absalom: Eligam mihi duodecim millia virorum, & consurgens persequar David hac nocte, & irruens super eum, quippe qui lassus est, & solutis manibus percutiam eum. Cumque fugerit omnis populus, qui cum eo est, percutiam regem desolatum; & reducam universum populum, quomodo unus homo reverti solet. Unum enim virum tu quæris; & omnis populus erit in pace.* Ecce: In hoc consilio, de quo dicitur & infra, quod erat consilium utile, & sup. cap. 16. *Concilium Achitofel, quod dabat in diebus suis, quasi si quis consuleret Deum.* In hoc, inquam, consilio incipitur a fine, sumendo rationem omnium agendorum ex illo: & proceditur ratiocinando inde, quousque perveniatur ad id, quod statim exequendo agendum est. *Unum enim*, inquit, *virum*, &c. En finis: &, quod adducatur pro ratione omnium, ideft, ut ex ipso fine sumatur ratio omnium agendorum, patet per ly *enim*, quæ est conjunctio rationalis. Ut igitur & unus vir, idest David Absalom quæsitus ad mortem, moriatur, & omnis populus remaneat in pace; Achitofel vult percutere regem desolatum; reducereque totum populum sub regimen Absalonis: & ad hæc facienda vult consurgere nocte, electis duodecim millibus viris ad persequendum David. Talis autem modus procedendi vocatur ordo resolutorius. Per hoc itaque, quod scriptura monstrat universaliter a simili, procedendum esse in consiliis, a fine ratiocinando usque ad id, quod statim primo agendum est in executione eorum, quæ sunt ad finem, vult ipsa scriptura, scholastice loquendo, dicere, quod consilium omne, quod vere est consilium, de tali enim solummodo loquimur, procedit ordine resolutorio. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 86

Utrum Consilium procedat in infinitum.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio: Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea. Sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur: Sed quælibet humana actio potest infinite impediri, & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea. Inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum; quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent: Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia, & incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed Contra. Nullus movetur ad id, ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in 1. de cœlo: (*tex.* 58. *to.* 2.) sed infinitum impossibile est transire. si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet. quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod *inquisitio consilii est finita* in actu ex *duplici* parte, scilicet ex *parte* principii & ex *parte* termini. Accipitur enim in inquisitione consilii *duplex* principium. *Unum* proprium ex ipso genere operabilium: & hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio, ut principium, ut dictum est. (*ar.* 2. *hu. qu.*) *Aliud* quasi ex alio genere assumptum: sicut & in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis, vel ferrum, & quæcunque sunt per aliquam scientiam speculativam, vel practicam in universali cognita; sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, & quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti: Et de istis non inquirit consiliator.

Ter-

Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id quod agitur propter finem habet rationem conclusionis. Unde id, quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed potentia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum: & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium: sed eum sedere, dum sedet, est necessarium: Et hoc per certitudinem accipi potest.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito insinuatum fuisse a scripturis; quod consilium non procedit in infinitum. Ut per dictum 1. Machab. 2. *Ecce Simon frater vester scio, quod vir consilii est*, hoc est: Scio, quod prudens est. Prudens autem est ille, qui ordinat actus suos ad debitum finem, 1. *q.* 1. *ar.* 6. & consequenter, qui non movetur ad id, ad quod impossibile est, quod perveniat. Non posset ergo aliquis merito vocari vir consilii, sed valde imprudens, si in consiliando procederet in infinitum: hoc est si consilium ejus nunquam ab aliquo firmo principio inciperet, neque ad aliquem certum finem terminaretur. Per hoc igitur, quod quis a scriptura dicitur vir consilii, denotatur: quod, secundum ipsam, consilium non procedit in infinitum. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Secundo. Utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio. Utrum sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

Quarto. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I. 87

Utrum Consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Inf. q. 74. a. 7. ad 1. Et 4. d. 29. a. 1. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Aug. enim 12. de Trin. (*cap. 12. to. 3.*) consensum attribuit superiori rationi: sed ratio nominat apprehensivam virtutem. ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea. Consentire est simul sentire: sed sentire est apprehensivæ potentiæ. ergo & consentire.

3. Præterea. Sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & *consentire*: sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva. ergo & consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap. 22.*) quod *si aliquis judicet, & non diligat, & non est sententia*, idest consensus: sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. ergo & consensus.

Respondeo dicendum, quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitivus est rerum præsentium. Vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines: Intellectus autem apprehensivus est

ani-

universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, & præsentibus, & absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, inquantum complacet sibi in ea. Unde Sap. 1. dicitur: *Sentite de Domino in bonitate*. Et secundum hoc *consentire est actus appetitivæ virtutis*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 3. de anima, (*tex.* 42. *to.* 2.) Voluntas in ratione consistit. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit *rationem*, secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod *sentire* proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*; & sic importat quandam distantiam ad id, cui assentitur: Sed *consentire* est *simul sentire*; & sic importat quandam conjunctionem ad id, cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire. Intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in primo dictum est, (*q.* 16. *a.* 1. & *q.* 27. *a.* 4. & *q.* 59. *ar.* 2.) magis proprie dicitur assentire: Quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis: quod consentire est actus appetitivæ virtutis. Ut per dictum Levit. 20. *Succidam illum, & omnes, qui consenserunt ei, ut fornicaretur cum Moloch.* Item per illud Ro. 1. *Digni sunt morte non solum, qui ea faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus.* Item per illud Actu. 22. *Consentiebam; & custodiebam vestimenta.* Item per dictum 2. Thes. 2. *Consenserunt iniquitati.* Item per id Tobiæ 4. *Cave, ne quando peccato consentias.* Hinc enim Tobias ostendit, quod peccatum non potest imputari alicui sine

ejus consensu: id quod a D. August. aliis verbis sic expressum fuit, *peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium*. Consentire ergo, secundum omnes præmissas auctoritates, est voluntatis; quoniam in vi consensus peccatum consistere, hominibusque imputari decernunt, ut vel mediocriter illas considetanti patet. Item per dictum Judith. 12. *Suade illam, ut sponte consentiat habitare mecum*. Ubi ad planam literam patet intentum; cum hoc sit aperte dicere, suade, ut prompte, absque ullla scilicet coactione, velit habitare mecum. *Secundo* vides: quomodo &c.

ARTICULUS II.

88

Utrum Consensus conveniat brutis animalibus.

Inf. q. 16. ar. 2. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum: sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea. Remoto priori, removetur posterius: sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio. quod patet esse falsum.

3. Præterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia, vel ira: sed bruta animalia ex passione agunt. ergo in eis est consensus.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. c. 22.*) quod *post judicium homo disponit, & amat, quod ex consilio judicatum est; quod vocatur sententia*, idest consensus: sed consilium non est in brutis animalibus. ergo nec concensus.

Respondeo dicendum, quod *consensus proprie loquendo, non est in brutis animalibus*. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo: sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus, qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu natu-

ræ. unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc *non proprie dicitur consentire*, *sed solum rationalis natura*, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, & potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc, vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum: Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur: Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto: Sicut, si induratio possit fieri & a calido, & frigido (nam lateres indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet, quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines, qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod consensus proprie non est in brutis. Ut per dictum Ecclesiast. 15. *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Hoc enim dicitur ad differentiam brutorum; ut ex contextu patet. Nam ibi sequitur: *Adjecit mandata, & præcepta: si volueris mandata conservare*. Quod utique, nullo sapiente discrepante, non convenit brutis. Unde ex hoc aperte monstratur, quod præmissum dictum, scilicet: *reliquit hominem in manu consilii sui*, facit differre hominem a brutis, & consequenter, quod brutis non convenit habere consilium. Cum itaque consensus ex consilio dependeat, ut patet ex Damasc. *in arg. cont.* manifestum sit: quod, ubi non est consilium, ibi non est consensus. Per hoc igitur, quod scriptura per ly *reliquit hominem in manu consilii sui* monstravit ab oppositis, quod consilium non est in brutis, subindicavit Theologis scholasticis *duo*; & *quod* in hominibus potest esse consensus, & *quod* in brutis consensus esse non potest. Cæterum, quod in ho-

minibus fit consensus, vide etiam per scripturas *in gr. 1. append.* Item ex ly *consensus proprie*, quod in principio præsentis appendicis dicitur, colligito, quod, si quandoque scripturam inveneris attribuere consensum brutis; debes necessario, ratione ductus, intelligere de consensu improprie dicto, idest de applicatione motus appetitivi ad aliquid agendum tantum passiva; hoc est, ex instinctu naturali facta absque ulla libertatis potestate contradicente. Ut est illud Apostoli Jacobi cap. 3. *Si equis frana in ora mittimus: ad consentiendum nobis omne corpus illorum circumferimus. Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS III. 89

Utrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod consensus sit de fine. Quia *propter quod unumquodque, & illud magis*: sed his, quæ sunt ad finem, consentimus propter finem. ergo fini consentimus magis.

2. Præterea. Actio intemperati est finis ejus: sicut & actio virtuosi est finis ejus: Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Prætera. Appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est. (*q.* 13. *a.* 3.) Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damasc. qui dicit, (*lib.* 2. *orth. fid. cap.* 22.) quod post affectationem, quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed Contra est, quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive sententia) *est, quando homo disponit, & amat, quod ex consilio judicatum est*: sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium *primo* quidem oportet sumere apprehensionem finis, *deinde* appetitum finis, *deinde* consilium de his quæ sunt ad finem, *deinde* appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter. Unde & *applicatio motus ap-*

appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

Quæ autem sunt post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt. Et *sic potest esse de eis consensus*, inquantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, *consensus, proprie loquendo, non est nisi de his, quæ sunt ad finem.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus: ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam in ipsam operationem. † *al. delectationem.* †

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus, cui aliquid præeligitur; Et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur; sed ex multis, quæ placent, præaccipimus unum eligendo: Sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus, & electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his, quæ non placent.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum; quod consensus proprie est tantum de his, quæ sunt ad finem. Ut per dictum Rom. 7. *Consentio legi.* Simul cum dicto Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi.* Lex enim, ut patet, est ad finem, & vita est finis; & secundum nunc allegata, ad legem fit consensus, vitam vero respicit voluntas. Ex his ergo

fcriptura fcholafticis notificavit intentum. *Secundo* vides: quomodo ex his bene penfatis, & applicatis declaretur viciffim Angelica doctrina præfens, atque confirmetur.

ARTICULUS IV. 90

Utrum confenfus in actum pertineat folum ad fuperiorem animæ partem.

22. *q.* 110. *a.* 1. *cor.*

AD Quartum fic proceditur. Videtur, quod confenfus ad agendum non femper pertineat ad fuperiorem rationem. Delectatio enim confequitur operationem, & *perficit eam, ficut decor juventutem*, ficut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 4. *poft med. to.* 5.) Sed confenfus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Auguft. in 12. de Trin. (*ex cap.* 12. *to.* 3.) Ergo confenfus in actum non pertinet ad folam fuperiorem rationem.

2. Præterea. Actio, in quam confentimus, dicitur effe voluntaria: fed multarum potentiarum eft producere actiones voluntatis. ergo non fola fuperior ratio confentit in actum.

3. Præterea. Superior ratio *intendit æternis infpiciendis, & confulendis*, ut Auguftinus dicit in 12. de Trinitate: (*cap.* 7. *in fin. tom.* 3.) Sed multoties homo confentit in actum, non propter rationes æternas, fed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ paffiones. Non ergo confentire in actum pertinet ad folam fuperiorem rationem.

Sed Contra eft, quod Auguft. dicit in 12. de Trinit. (*cap.* 12. *cir. med. to.* 3.) *Non poteft peccatum efficaciter perpetrandum mente difcerni, nifi illa mentis intentio, penes quam fumma poteftas eft membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, & ferviat.*

Refpondeo dicendum, quod finalis fententia femper pertinet ad eum, qui fuperior eft, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum reftat, quod proponitur, nondum datur finalis fententia. Manifeftum eft autem, quod fuperior ratio eft, quæ habet de omnibus judicare: quia de fenfibilibus per rationem † *al. per rationes humanas* † judicamus: de his vero, quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus fecundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem fuperiorem. Et ideo,

quam-

quamdiu incertum eſt, an ſecundum rationes divinas reſiſtatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis ſententiæ. Finalis autem ſententia de agendis eſt conſenſus in actum. *Et ideo conſenſus in actum pertinet ad rationem ſuperiorem, ſecundum tamen quod in ratione voluntas includitur*, ſicut ſupra dictum eſt. (*a.* 1. *hu. q. ad* 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod conſenſus in delectationem operis pertinet ad ſuperiorem rationem, ſicut & conſenſus in opus: ſed conſenſus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, ſicut ad ipſam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipſo quod eſt *cogitare*, vel *non cogitare*, inquantum conſideratur ut actio quædam, habet judicium ſuperior ratio: & ſimiliter de delectatione conſequente: Sed inquantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, ſic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis, ad quem ordinatur. unde ars, quæ eſt de fine, *architectonica*, ſeu *principalis* vocatur.

Ad ſecundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quod eis conſentimus, non oportet, quod conſenſus ſit cujuslibet potentiæ, ſed voluntatis, a qua dicitur voluntarium, quæ eſt in ratione, ſicut dictum eſt. (*q.* 6. *a.* 1.)

Ad tertium dicendum, quod ratio ſuperior dicitur conſentire, non ſolum quia ſecundum rationes æternas ſemper movet † *al. movetur* † ad agendum, ſed etiam quia ſecundum rationes æternas non diſſentit.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, & Auguſt. quod conſenſus ad agendum ſemper pertinet ad ſuperiorem rationem. A D. Auguſt. quidem ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero; ut Rom. 7. *Si quod volo, illud facio, conſentio legi, quoniam bona eſt.* Ecce: quod voluntas conſentit, quæ eſt in ſuperiori ratione. Et, ut clarius doceat, iſtum conſenſum eſſe ſecundum rationem ſuperiorem attendendum, ſubjungens in fine dicit: *Igitur ego ipſe mente ſervio legi Dei*. Per mentem vero procul dubio intelligit rationem ſuperiorem. Ex dictis ergo his, ſi ſcholaſtico modo loquatur, ſcriptura univerſaliter a ſimili deſignat, quod conſenſus ad agendum

pertinet ad rationem superiorem. *Secundo* vides; quomodo ex his, &c.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de usu.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum uti sit actus voluntatis.
Secundo. Utrum conveniat brutis animalibus.
Tertio. Utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.
Quarto. De ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I. 91

Utrum uti sit actus voluntatis.

1. *d.* 1. *qu.* 1. *a.* 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim August. in 1. de Doctr. Christ. (*cap.* 4. *in princ.* & *lib.* 10. *de Trin. cap.* 10. *a princ. to.* 3.) quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre*. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre, & ordinare. Ergo uti est actus rationis, non ergo voluntatis.

2. Præterea. Damasc. dicit, (*li.* 2. *orth. fid. c.* 22.) quod *homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus: deinde utitur, & dicitur usus*. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam. Actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea. August. dicit in lib. 83. QQ. (*qu.* 30. *in fin. to.* 4.) *Omnia, quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur ratio, judicando ea, quæ hominibus data sunt.* Sed judicare de rebus a Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo uti non est actus voluntatis.

Sed

Sed Contra est, quod August. dicit in 10. de Trinit. (*cap. 11. ante med. tom. 3.*) *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

Respondeo dicendum, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem. unde & operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus: sicut equitare est usus equi, & percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum, & res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra.

Ostensum est autem supra, (*q. 9. a. 1.*) quod voluntas est, quæ movet potentias animæ ad suos actus: & hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod *uti primo, & principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium*, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est, quod *uti proprie est actus voluntatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id, quod est in aliud relatum per rationem: Et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi a voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod uti est actus voluntatis. A D. Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero,

ro, ut Genes. 16. *Utere ea, uti libet*. Hoc est: Applica illam ad operationem, secundum quod tibi placet. Ac si apertius dicatur: Usus illius ad voluntatem tuam pertinebit. Item similiter Judith 3. *Utere servitio nostro, sicut placuerit tibi*. Item Sap. 7. *Quo qui usi sunt, participes facti sunt amicitiæ Dei*. Per opera siquidem bona facta a voluntate participes efficimur amicitiæ Dei. Ac si ergo ibi dixerit: Quo qui voluntate sua bene usi sunt; participes, &c. Per auctoritates itaque præmissas scriptura, si scholastice loquatur, dixit: Usus est actus voluntatis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina præsens, &c.

ARTICULUS II. 92

Utrum conveniat animalibus.

Sup. q. 51. a. 1. ad 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius, quam uti; quia, ut Augustinus dicit in decimo de Trinitate: (*cap. 10. post princ. tom. 3.*) *Utimur eis, quæ ad illud referimus, quo fruendum est*: Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est: (*q. 11. a. 2.*) Ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea. Applicare membra ad agendum est uti membris: sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum: ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 83. QQ. (*q. 30. cir. med. to. 4.*) *Uti aliqua re non potest, nisi animal, quod rationis est particeps*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem: sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est, (*qu. præc. ar. 1. 2. & 3.*) Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus, quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi ejus, qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet. Et ideo *solum animal rationale & consentit, & utitur*.

Ad primum ergo dicendum quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile: sed *uti* im-

por-

portat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti*, & *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius, quam *uti*: quia id, quod est absolute appetibile, est melius, quam id, quod est appetibile solum in ordine ad aliud: Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus; quia ordinare aliquid in alterum est rationis: absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino: quod uti proprie non convenit brutis. A Beato Augustino quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod radicem utendi, idest rationem, negant a brutis. Ut Psal. 31. *Nolite fieri, sicut equus, & mulus, in quibus non est intellectus*. Item Psal. 48. *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis, & similis factus est illis*. Scilicet, quæ non intelligunt: Et quare? Quia non habent intellectum, idest potentiam intellectivam: ut ex *Psal.* 31. nunc dictum est. Illis factus est similis, & comparatus homo; quia, inquit, *non intellexit*, scilicet honorem sui status, non autem, quia non habuit intellectum, idest potentiam intellectivam: ad cujus habitionem significandam dictum fuerat Genes. 1. ly *faciamus hominem ad imaginem nostram*, & ly *præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis, omnique reptili*. Similitudo igitur illa, quam dicit *Ps.* 48. tenet solum quantum ad actum intelligendi utrobique, tum in homine scilicet, tum in jumentis negatum; non autem quantum ad potentiam intellectivam. Per omnia itaque præmissa, loquendo scholastice ad propositum, scriptura dixit, quod uti nec convenit, nec convenire potest brutis; secus autem de homine. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 93

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Aug. in 10. de Trin. (*c.* 11. *ante med. tom.* 3.) *Omnis, qui fruitur, utitur*: Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea. *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur: sed nihil magis assumitur a voluntate, quam ultimus finis. ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea. Hilar. dicit in 2. de Trin. (*cir. prin.*) quod *æternitas est in Patre, species in imagine*, idest in Filio, *usus in munere*, idest in Spiritu sancto: sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. 83. QQ. (*qu.* 30. *cir. fin. tom.* 4.) *Deo nullus recte utitur, sed fruitur*: sed solus Deus est ultimus finis. ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum quod *uti*, sicut dictum est, (*art.* 1. *hu. qu.*) importat applicationem alicujus ad aliquid: Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus, quod est ad finem. Et ideo *Uti semper est ejus, quod est ad finem*: Propter quod & ea, quæ sunt ad finem accommoda, *utilia* dicuntur, & ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur *dupliciter*. *Uno modo* simpliciter: & *alio modo* quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, (*q.* 1. *a.* 8. *q.* 2. *a.* 7. & *q.* 5. *a.* 2.) dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus; (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ) manifestum est, quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ: sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus: non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo & proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit: sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustin. loquitur de usu communiter, secundum quod impor-

tat ordinem finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus, quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. (*in cor. & ad* 1.) Unde August. in 6. de Trin. (*cap.* 10. *circ. med. to.* 3.) dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Augustino: quod uti est ejus, quod est ad finem. A Divo Augustino quidem, ut *in argumen. contr.* A scripturis vero. Ut 1. Timoth. 1. *Scimus; quia bona est lex: si quis ea legitime utatur.* Lex enim, ut patet, est ad finem. Item ibidem 5. *Modico vino utere propter stomachum, & frequentes infirmitates tuas. Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS IV. 94

Utrum Usus præcedat Electionem.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio: sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea. Absolutum est ante relatum. ergo minus relatum est ante magis relatum: Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur: usus autem importat solam relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea. Voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas: sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est. (*q.* 9. *a.* 3.) ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum: Sed hoc facit, cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus:

sed

ſed conſenſus præcedit electionem, ut dictum eſt; (q. 15. a. 3. ad 3.) ergo & uſus.

Sed Contra eſt, quod Damaſc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) quod *voluntas poſt electionem impetum facit ad operationem, & poſtea utitur*. ergo uſus ſequitur electionem.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas *duplicem* habitudinem habet ad volitum. *Unam* quidem, ſecundum quod eſt quodammodo in volente per quandam proportionem, vel ordinem ad volitum. Unde & res, quæ naturaliter ſunt proportionatę ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed ſic habere finem eſt imperfecte habere ipſum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideò tam appetitus naturalis, quam voluntarius tendit, ut habeat ipſum finem realiter; quod eſt perfecte habere ipſum: Et hæc eſt *ſecunda* habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non ſolum eſt finis, ſed id quod eſt ad finem: Ultimum autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, reſpectu ejus quod eſt ad finem, eſt electio. ibi enim compleтur proportio voluntatis, ut complete velit id quod eſt ad finem. Sed uſus jam pertinet ad ſecundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad conſequendum rem volitam. Unde manifeſtum eſt, quod *uſus, ſequitur electionem; ſi tamen accipiatur uſus, ſecundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipſam*.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, & utitur ea, poteſt intelligi uſus ejus quod eſt ad finem, ſecundum quod eſt in conſideratione rationis referentis ipſum in finem. Et *hoc modo uſus præcedit electionem*.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſam executionem operis pręcedit motio, qua voluntas movetur ad exequendum; ſequitur autem electionem. Et ſic cum uſus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium eſt inter electionem, & executionem.

Ad ſecundum dicendum, quod id, quod eſt per eſſentiam ſuam relatum, poſterius eſt abſoluto: ſed id, cui attribuuntur relationes, non oportet quod ſit poſterius: immo quanto cauſa eſt prior, tantò habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit uſum, ſi referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod uſus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur ſupra ſeipſos, in quolibet actu voluntatis poteſt accipi *conſenſus*, & *ele-*

electio, & *usus*: ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, & consentit se consentire, & utitur se ad consentiendum, & eligendum: Et semper isti actus ordinati ad id, quod est prius, sunt priores.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in sensu vero intelligas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Damasc. quod usus sequitur electionem. A Damasc. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis autem: ut 1. Mach. 5. *Elige tibi viros, & vade, libera fratres tuos*. En, post electionem virorum bellatorum, sequitur usus eorum ad pugnandum pro liberandis fratribus. Item ibid. 12. *Elegit viros, & misit eos Romam renovare cum eis amicitiam*. Ex quo similiter dic: ut nunc supra. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate, in novem articulos divisa.

DEinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

Et circa hoc quæruntur novem.

Primo. Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.
Secundo. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.
Tertio. De ordine imperii ad usum.
Quarto. Utrum imperium, & actus imperatus sint unus actus, vel diversi.
Quinto. Utrum actus voluntatis imperetur.
Sexto. Utrum actus rationis.
Septimo. Utrum actus appetitus sensitivi.
Octavo. Utrum actus animæ vegetabilis.
Nono. Utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I. 95

Utrum Imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf. q. 60. a. 1. cor. fi. Et 2. 2. qu. 83. ar. 1. & 10. corp. Et v. q. 22. a. 12. ad 4. Et quol. 9. a. 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam. Dicit enim Avicen. quod *quadruplex* est movens, scilicet *perficiens*, *disponens*, *imperans*, & *consilians*: Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animę, ut dictum est supra. (*qu. 9. ar. 1.*) Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea. Sicut imperari pertinet ad id, quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id, quod est maxime liberum: sed radix libertatis est maxime in voluntate. ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea. Ad imperium statim sequitur actus: Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur: Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 16.*) dicit, & etiam Philos. (*1. Eth. cap. 13. in fi. to. 5.*) quod *appetitus obedit rationi*. Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod *imperare est actus rationis*, *præsupposito tamen actu voluntatis*.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se invicem possunt ferri, prout sc. ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, & e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu, (*qu. 16. a. 1.*) & electione, (*q. 13. a. 1.*) & e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis: Sed ratio potest aliquid intimare, vel

vel denuntiare *dupliciter*. *Uno modo* absolute; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut si aliquis alicui dicat: *Hoc est tibi faciendum*. *Aliquando* autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: Et talis intimatio exprimitur per verbum Imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: *Fac hoc*.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est. (*q.* 9. *a.* 1.) Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocunque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum: quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio: Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione judicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium non sit actus rationis absolute; sed cum quadam motione, ut dictum est. (*in corp. art.*)

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Gregorio cum Philosopho insinuatum, quod imperare est actus rationis. a Gregorio Nysseno quidem cum Philosopho: ut *in arg. cont.* Pro quo nota, quod, ubi de obedientia imperata fit mentio; ibi subintelligitur mentio fieri de imperante, cui obediatur; quoniam adinvicem correspondent. Obedire enim est subjectorum; sicut imperare est superiorum. Per hoc ergo, quod Gregorius, & Philosophus dicunt, quod appetitus obedit rationi, non tantum ostendere volunt, quod appetitus est quid subjectum rationi, & ratio est quid superius appetitu; sed etiam, quod, sicut appetitus est obedire, ita rationis est imperare. A scripturis vero insinuatur idem per hoc, quod dici-

dcitur 2. Machab. 15. *Impero arma sumi*, *& negotia regis impleri*. Ecce ordinatio illa, quæ dicitur imperium, per modum intimationis facta. Item per dictum Luc. 14. *Domine factum est; ut imperasti*. Hoc est: Ut per modum denunciationis expressæ verbo imperativo, ut patet in contextu, mihi ordinasti. Scriptura igitur per prædicta, quasi scholastice loquens, ait: quod imperare est actus ordinantis aliquid alicui agendum per modum motionis, ac intimationis cujusdam, & consequenter, quod est actus rationis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, &c.

ARTICULUS II. 96

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Sup. q. 11. ar. 1. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avic. virtus imperans motum est appetitiva; & virtus exequens motum est in musculis, & in nervis: sed utraque virtus est in brutis animalibus. ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea. De ratione servi est, quod ei imperetur: sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1. Polit. (*cap. a med. to.* 5.) ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima, & corpore.

3. Præterea. Per imperium homo facit impetum ad opus: sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damasc. dicit. (*lib. 2. orth. fid. c.* 22.) ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed Contra. Imperium est actus rationis, ut dictum est: (*ar. præc.*) sed in brutis non est ratio. ergo neque imperium.

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde *impossibile est*, *quod in brutis animalibus*, in quibus non est ratio, *sit aliquo modo imperium*.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem

nem imperantem: sed hoc est solum in hominibus. in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur large pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet; quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis, & imperati, sed solum moventis, & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde in eis habet impetus rationem imperii: In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ; quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam. unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod in brutis animalibus non est imperium. Ut per hoc, quod radicem imperandi, sc. rationem a brutis negant, ut patet supra *quæst.* 16. *art.* 2. *appen.* Per negationem enim talem scholastice in proposito dicunt: imperium non potest esse in brutis. *Secundo* habes: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 97

Utrum usus præcedat imperium.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est: (*ar.* 1. *hu. qu.*) sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est. (*q.* 16. *a.* 1.) ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea. Imperium est aliquid eorum, quæ ad finem ordinantur. eorum autem, quæ sunt ad finem, est usus. ergo videtur, quod usus sit prius, quam imperium.

3. Præterea. Omnis actus potentiæ motæ a voluntate *usus* dicitur; quia voluntas utitur aliis poten-

tentiis, ut supra dictum est: (*loc. cit.*) sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est. (*a.* 1. *hu. q.*) ergo imperium est quidam usus: Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius, quam imperium.

Sed Contra est, quod Damascenus dicit, (*lib.* 2. *orth. fid. c.* 22.) quod *impetus ad operationem præcedit usum*: sed impetus ad operationem fit per imperium. ergo imperium præcedit usum.

Respondeo dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est. (*qu. præc. ar.* 4.) Unde *multo magis præcedit imperium*.

Sed *usus ejus quod est ad finem*, *secundum quod subditur potentiæ executivæ*, *sequitur imperium*; eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus, quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus, cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium, quam imperio obediatur, & aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est, quod imperium est prius, quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis, qui est imperium: sed aliquis præcedit, scilicet electio; & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur; & tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis: Quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: Quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibiipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi, quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium; ita etiam potest dici, quod & istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

A P-

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, & Damasceno, quod imperium præcedit usum: a Damasceno quidem, *ut in arg. cont.* a scripturis vero per hoc, quod dicitur Exo. 35. *Quisquis vestrum sapiens est, veniat, & faciat, quod Dominus imperavit.* Item per dictum Num. 23. *Quodcunque imperaverit, loquar tibi.* Ecce, quam clare per hæc monstrat scholasticis theologis scriptura, quod imperium præcedit usum. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS IV. 98

Utrum imperium, & actus imperatus sint actus unus, vel diversi.

Inf. q. 20. *a.* 3. *cor. & ad* 1. *Et* 3. *q.* 19. *a.* 1.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus: Sed alterius potentiæ est actus imperatus, & alterius ipsum imperium; quia alia est potentia, quæ imperat, & alia, cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea. Quæcunque possunt abinvicem separari, sunt diversa: nihil enim separatur a seipso: Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: præcedit enim quandoque imperium, & non sequitur actus imperatus. Ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea. Quæcunque se habent secundum prius, & posterius, sunt diversa: sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. ergo sunt diversa.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit, (*lib.* 3. *Top. cap.* 2. *in explic. loci* 22. *tom.* 1.) quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum:* sed actus imperatus non est nisi propter imperium. ergo sunt unum.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliqua esse secundum quid multa, & secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionys. dicit ult. cap. de divin. nom. (*paulo post prin. lect.* 2.) Est tamen differentia

rentia attendenda in hoc, quod *quædam* sunt simpliciter multa, & secundum quid unum: *quædam* vero e converso.

Unum autem hoc modo dicitur, sicut & ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo *quæcunque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, & multa secundum quid*: Sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter. nam totum est ens, & substantia simpliciter: partes verò sunt entia, & substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, & unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, & unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, & multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid unum. nam esse unum genere, vel specie est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia, & forma, ut homo ex anima, & corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris; inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim & actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod *imperium, & actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa*.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ adinvicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi: Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus. nam idem est actus moventis, & moti, ut dicitur in 3. physicor. (*tex.* 20. & 21. *to.* 2.)

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium, & actus imperatus possunt abinvicem separari, habetur, quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt abinvicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, & unum toto, unum esse prius alio: sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius aliis membris.

AP-

APPENDIX.

Ex artic. habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod imperium, & actus imperatus sunt quid unum, ut per hoc, quod dicitur Ps. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit*. Et quasi e vestigio infra: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus*. Hoc est: Quæ faciunt præceptum ejus: de quo ante locutus fuerat. Quid autem est præceptum Domini? Imperium Domini. Quid vero est verbum ejus factum a creaturis, scilicet igne, grandine, &c. Actus imperatus. Adeo igitur per hoc utraque monstrantur esse unum; quod nominantur nomine uno. Item per dictum Josue 22. *Custodientes imperium Domini*. Hoc est: secundum planum sensum literæ: Facientes actum imperatum a Domino. Item per dictum Hester 1. *Parvipendent imperia maritorum*. Hoc est, actus imperatos a maritis. Per hoc ergo, quod in præmissis auctoritatibus eodem nomine, scilicet imperii, actus imperatus nominatur, scriptura, quasi scholastice loquens, ait: Actus imperatus est unus actus cum imperio. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 99

Utrum actus voluntatis imperetur.

2. *d.* 24. *q.* 1. *a.* 1. *cor. Et mal. q.* 3. *a.* 3. *ad* 5.

Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim August. in 8. Confess. (*c.* 9. *ante med. to.* 2.) *Imperat animus, ut velit animus, nec tamen facit*: Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea. Ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere: Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere; quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est; (*art.* 1. *hu. qu.*) qui voluntatis actus si iterum imperatur,

illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus: & sic in infinitum: Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed Contra. Omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro: Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra. nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art.* 1. *hu. qu.*) imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis. Sicut enim potest judicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod homo velit. Ex quo patet, quod *actus voluntatis potest esse imperatus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Aug. ibidem dicit, *Animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult*. Sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc, quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori; ut oculus videt toti corpori: ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis: Et ideo homo imperat sibiipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens, & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est. (*qu.* 9. *art* 4.) Et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, quod actus voluntatis potest esse imperatus. Ut per hoc, quod dicitur Genes. 41. *Quia ostendit tibi Deus omnia*,

omnia, quæ locutus es; numquid sapientiorem, & consimilem tui invenire potero? Tu eris super domum meam, & ad tui oris imperium cunctus populus obediet. Ecce, quod ratio Pharaonis, ex quo judicavit, ipsum Joseph esse præ aliis sapientem, & consequenter esse bonum, committere ei curam de omnibus, imperavit voluntati hoc, scilicet, quod vellet ei committere curam istam, & sic voluntas executa fuit imperatum actum, idest, de facto commisit Josepho ea, quæ sibi a ratione imperabantur. *Quia*, inquit, *ostendit*, & cætera; ecce ratio imperatura voluntati: *Tu*, inquit, *eris*, & cætera; ecce actus voluntatis imperatus, qui de facto in exercitio ponitur. Ex his igitur scriptura scholasticis sapientibus concludendum aperte reliquit, quod actus voluntatis potest esse imperatus. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS VI. 100

Utrum actus rationis imperetur.

1. *q.* 112. *ar.* 1. *ad* 1.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur, quod aliquid imperet sibiipsi: sed ratio est, quæ imperat, ut supra dictum est. (*art.* 1. *hujus quæst.*) ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea. Id, quod est per essentiam, diversum est ab eo, quod est per participationem: Sed potentia, cujus actus imperatur a ratione, *est ratio per participationem*, ut dicitur in 1. Ethic. (*cap.* 13. *vers. fin. tom.* 5.) Ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est *ratio per essentiam*.

3. Præterea. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra: Sed cognoscere, & judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed Contra. Id, quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest: Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium. Dicit enim Damasc. (*l.* 2. *orth. fid. c.* 22.) quod *libero arbitrio homo exquirit, & scrutatur, & judicat, & disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum

potentiarum, ita etiam poteſt ordinare de ſuo actu. Unde etiam *actus ſuus poteſt eſſe imperatus*.

Sed attendendum eſt, quod actus rationis poteſt conſiderari *dupliciter*. *Uno modo*, quantum ad exercitium actus: *Et ſic actus rationis ſemper imperari poteſt:* ſicut cum indicitur alicui, quod attendat, & ratione utatur.

Alio modo, quantum ad objectum, reſpectu cujus *duo* actus rationis attenduntur. *Primo* quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non eſt in poteſtate noſtra: Hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis, vel ſupernaturalis. Et *ideo quantum ad hoc actus rationis non eſt in poteſtate noſtra, nec imperari poteſt*.

Alius autem actus rationis eſt, dum his, quæ apprehendit, aſſentit. Si igitur fuerint talia apprehenſa, quibus naturaliter intellectus aſſentiat, ſicut prima principia, aſſenſus talium, vel diſſenſus non eſt in poteſtate noſtra, ſed in ordine naturæ: Et ideo, *proprie loquendo, naturæ imperio ſubjacet*.

Sunt autem quædam aprehenſa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin poſſit aſſentire, vel diſſentire, vel ſaltem aſſenſum, vel diſſenſum ſuſpendere propter aliquam cauſam: Et *in talibus aſſenſus ipſe, vel diſſenſus in poteſtate noſtra eſt, & ſub imperio cadit*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat ſibiipſi, ſicut & voluntas movet ſeipſam, ut ſupra dictum eſt: (*q. 9. a. 3.*) inquantum ſcilicet utraque potentia reflectitur ſupra ſuum actum, & ex uno in aliud tendit.

Ad ſecundum dicendum, quod propter diverſitatem objectorum, quæ actui rationis † *Al. actu rationi* † ſubduntur, nihil prohibet, rationem ſeipſam participare: Sicut in cognitione concluſionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & in ſenſu recto intelligas, merito eſſe a ſcripturis, & Damaſceno inſinuatum, quod actus rationis poteſt eſſe imperatus. A Damaſc. quidem ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Proverbiorum 27. *ſtude ſapientiæ fili mi*. Studium enim eſt actus rationis: & hic exhortatur filium, ut ſtudium hoc ordinet ad percipiendam veram ſapientiam. Item per ſimile dictum

Pſal.

Pfal. 77. *Attendite popule meus legem meam*. Ubi monftrat fcriptura, quod attentionem, quæ eft actus rationis, applicare debemus (quæ applicatio, ut patet, fit per rationem imperantem) ad legem Dei tum addifcendam, tum recte abfque ullo errore intelligendam. Item Hierem. 18. *Dirigite vias veftras, & ftudia veftra*. Clare etenim conftat, quod & dirigere, dicit imperium rationis ordinantis, & ftudia, dicit actum rationis. Ac fi fcriptura tum in Hierem. tum in Pf. tum in Proverb. fcholaftica lingua dicat; Actus rationis poteft effe imperatus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penfatis, & applicatis declaretur viciffim Angelica doctrina præfens, atque confirmetur.

ARTICULUS VII. 101

Utrum actus appetitus fenfitivi imperetur.

Inf. q. 50. a. 3. & q. 56. a. 4. & ver. q. 25. ar. 4.

AD Septimum fic proceditur. Videtur, quod actus fenfitivi appetitus non fit imperatus. Dicit enim Apoftolus ad Romani. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago*. & Glof. (*Aug. l. 3. cont. Julia. cap. 26. to. 7.*) exponit, quod *homo vult non concupifcere, & tamen concupifcit:* Sed concupifcere eft actus appetitus fenfitivi. Ergo actus appetitus fenfitivi non fubditur imperio noftro.

2. Præterea. Materia corporalis foli Deo obedit, quantum ad transfmutationem formalem, ut in primo habitum eft: (*q.* 105. *ar.* 1. *& qu.* 110. *a.* 2.) Sed actus appetitus fenfitivi habet quandam formalem transfmutationem corporis, fecundum calorem, vel frigus. Ergo actus appetitus fenfitivi non fubditur imperio humano.

3. Præterea. Proprium motivum appetitus fenfitivi eft apprehenfum fecundum fenfum, vel imaginationem: Sed non eft in poteftate noftra femper, quod aliquid apprehendamus fenfu, vel imaginatione. Ergo actus appetitus fenfitivi non fubjacet imperio noftro.

Sed Contra eft, quod Gregorius Nyffenus dicit, (*vel Nemef. l. de nat. hom. cap. 16. a prin.*) quod *obediens rationi dividitur in duo, in defiderativum, & irafcitivum*, quæ pertinent ad appetitum fenfitivum. ergo actus appetitus fenfitivi fubjacet imperio rationis.

Refpondeo dicendum, quod fecundum hoc ali-

quis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. (*art. præc.*) Et ideo ad intelligendum, qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva, & qualitate oculi, per quam juvatur, vel impeditur. Unde & actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem, quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem: Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis; sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo *ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis*: Qualitas autem, & dispositio corporis non subjacet imperio rationis: Et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus: Et *tunc ille motus est præter imperium rationis*; quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in 1. Politic. (*cap. 3. a med. to. 5.*) quod *ratio præest irascibili, & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde & Apost. ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est. (*in corp. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: *Uno modo*, ut præcedens; prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc, vel il-

lam

lam passionem : *Alio modo*, ut consequens ; sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis ; quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest : Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis ; quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis, vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari, quæ ratio considerat, contingit, vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia ; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

APPENDIX.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Gregorio, quod actus sensitivi appetitus est imperatus. A Gregor. Nysseno quidem : ut *in argum. cont.* A scripturis vero ; ut per hoc, quod dicitur Gen. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Nam secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet (quod hic dicitur actus imperatus) prout est in potestate nostra. Ergo, *sub te erit appetitus tuus*, est, idem ac si dicatur : actus appetitus sensitivi sub imperio tuo cadit. Unde, si ex motu ipsius appetitus peccaveris, non eris excusatus. Vide Veritates Aureas super totam legem veterem, Genes. 4. *conclusione sexta, septima*. Et, quod exponitur ibi de appetitu peccati, intellige tu etiam de appetitu sensualitatis ; non quod appetitus sensitivus sit in se peccatum, sed, quia sæpissime suggerit peccatum ; unde & passiones ipsius passiones peccatorum vocantur, *Rom.* 7. Item insinuatur idipsum per hoc, quod peccata iræ, superbiæ, luxuriæ, &c. ex passione, seu appetitus sensualitate facta pro peccatis judicantur a scriptura (ut passim videre ibi potes) dum pro talibus puniuntur. Nisi enim ta-

lia sub imperio rationis caderent, non imputarentur homini pro peccatis (ut patet *qu*. 77. *ar*. &c.) cadunt autem sub ejus imperio, inquantum appetitus sensitivi motus ad ea sub ipsius imperio cadit. Ac si ergo scriptura per hujusmodi punitiones, scholastica lingua, dicat: Actus appetitus sensitivi est imperatus. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina hæc, & confirmetur.

ARTICULUS VIII. 102

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

Inf. q. 50. *ar.* 3. *ad* 1. *&* 2. 2. *q.* 318. *a.* 1. *ad* 3. *&* 3. *q.* 15. *ar.* 2. *ad* 1. *& q.* 10. *ar.* 2. *cor. &* 2. *d.* 20. *ar.* 2. *ad* 3. *& ve. q.* 13. *ar.* 4. *co. qu.* 4. *ar.* 21. *cor. &* 1. *Eth. fi.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis: sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea. Homo dicitur *minor mundus*, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo: Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in mundo, obediunt ejus imperio. Ergo & omnia, quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea. Laus, & vituperium non contingit nisi in actibus, qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ, & generativæ potentiæ contingit esse laudem, & vituperium, & virtutem, & vitium; sicut patet in gula, & luxuria, & virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed Contra est, quod Greg. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap.* 22.) dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum, & generativum*.

Respondeo dicendum, quod actus *quidam* procedunt ex appetitu naturali, *quidam* autem ex appetitu animali, vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, & intellectualis. Ratio autem imperat per mo-

modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectivo, vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi, qui procedunt ex appetitu naturali. hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregor. Nyssen. dicit, (*loc. sup. cit.*) quod *vocatur naturale, quod generativum, & nutritivum*. Et propter hoc *actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis*.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, & magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid; quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus: Non autem quantum ad omnia. Non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus, & vitium, laus, & vituperium non debentur ipsis actibus nutritivæ, vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio, & formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ, vel nutritivæ; puta in concupiscendo delectationem cibi, & venereorum, & utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Greg. quod vires animæ vegetabilis non subduntur imperio rationis. A Greg. Nyss. quidem, ut in arg. con. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Matth. 6. & Luc. 12. *Quis vestrum cogitans potest adjicere ad staturam suam cubitum unum?* Q. d. Nullus. Adjicere autem ad staturam est actus vegetabilis animæ, & cogitare est rationis. Item per hoc, quod dicitur Gen. 30. *Cernens Rachel, quod infœcunda esset, ait marito suo: Da mihi liberos; Alioquin moriar*. Cui iratus respondit Jacob: *Num pro Deo ego sum, qui privavit te fructu ventris tui?* Per quas utrasque sententias demonstratur a scriptura scholasticis acutis, quod vires vegetativæ tum quoad digestionem, unde fit statura, tum quoad corporis formationem, quæ est filiorum generatio, non subduntur imperio rationis humanæ.

Secundo vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur atque confirmetur vicissim, &c.

ARTICULUS IX. 103.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.

1. qu. 81. ar. 3. ad 2. & 2. 2. quæ. 168. ar. 1. cor. & 2. d. 10. q. 1. ar. 2. ad 3. & ve. q. 15. ar. 4. ad 5. ar. 5. ad 14. & mal. q. 7. ar. 2. ad 15.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim, quod membra corporis magis distant a ratione, quam vires animæ vegetabilis: Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est. (*ar. prec.*) Ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea. Cor est principium motus animalis: Sed motus cordis non subditur imperio rationis. Dicit enim Gregorius Nyssenus, (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 22.*) quod *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea. August. dicit 14. de civ. Dei, (*cap. 16. a med. to. 5.*) quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente; aliquando autem destituit inhiantem; & cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed Contra est, quod August. dicit 8. Confess. (*ca. 9. parum a princ. to. 2.*) *Imperat animus, ut moveatur manus, & tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium.*

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo, quo potentiæ animæ se habent ad hoc, quod obediant rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo *omnes motus membrorum, quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis: Motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores, quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ ad intel-

intellectum, & voluntatem pertinent, primum invenitur id, quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum; & a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum, quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam: Principium autem corporalis motus est a motu cordis: Unde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem. consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis, & animæ: Sicut motus gravium, & levium consequitur formam substantialem ipsorum. Unde & a generante moveri dicuntur, secundum Philos. in 8. Physic. (*tex.* 29. *& seq. to.* 2.) & propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregor. Nyssen. dicit, (*loc. cit. in arg.*) quod *sicut generativum, & nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale*. Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in 14. de civit. Dei, (*loc. cit. in arg.*) hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati, ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, (*qu.* 85. *art.* 1. *&* 3.) natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in lib. de causis motus animalium, (*seu, quod idem est, de communi animal. motione cap.* 11. *a med. to.* 4.) dicens, involuntarios esse motus cordis, & membri pudendi; scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scil. intellectus, & phantasia repræsentant aliqua, ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum: Non tamen moventur secundum jussum rationis, aut intellectus; quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, & frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ: Principium autem est virtute totum: Cor e-

nim principium est sensuum ; & ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal : Et ideo habent proprios motus naturaliter : quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est. (*in solut. ad* 2.)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Augustino, quod membra corporis subduntur, & non subduntur imperio rationis. A B. Aug. quidem, quod subdantur: ut *in arg. contra*. Ex quo exemplo erubescat Christianus minus obediens, vel non sic cito obediens Christo, & Christi vicem gerentibus. Pro cujus dicti D. Aug. captu ampliori, vide *Compend. Alber. Magn. lib.* 2. *cap.* 57. *Schol.* Quod non subdantur, ut *in arg.* 3. A scripturis vero, quod subdantur, per hoc, quod peccata facta mediantibus membris corporis, puta per manus, puniri a Deo etiam corporaliter, narrantur a scriptura, ut passim ibi videre est. scilicet *Gen.* 4. de homicida Cayn, *cap.* 7. de luxuriosis, *cap.* 19. de Sodomitis, *cap.* 34. de raptoribus, *cap.* 38. de mollibus. Et *Exod. Levit. Numer.* de filiis Israel sæpius, & alibi. Unde ad hoc denotandum, scilicet, quod membra corporis, per quę fiunt peccata, puniunt ur plerumque a Deo, dicitur Sapien. 11. *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.* Quod vero non subdantur, per hoc, quod dicitur Rom. 7. *Non, quod volo bonum, hoc facio; sed quod odi malum, illud ago.* Id, quod de motibus primis concupiscentiæ a Doctoribus exponitur. Quod & Apostolus innuit, subdens ibid. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Item per dictum 2. Corin. 12. *Datus est mihi stimulus carnis meæ*, &c. Per hæc enim omnia scriptura, & Augustinus scholastica lingua dicunt : Membra corporis aliqua rationis imperio obedire nata sunt, aliqua vero non. *Secundo* vides : quomodo ex iis, &c.

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

POst hoc considerandum est de bonitate, & malitia humanorum actuum. Et *primo*, quomodo actio humana sit bona, vel mala. *Secundo* de his, quæ

quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum: puta meritum, vel demeritum, peccatum, & culpa.

Circa *primum* occurrit *triplex* consideratio. *Prima* est de bonitate, vel malitia humanorum actuum in generali. *Secunda* de bonitate, & malitia interiorum actuum. *Tertia* de bonitate, & malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim.

Primo. Utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo. Utrum actio hominis habeat, quod sit bona, vel mala, ex objecto.

Tertio. Utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto. Utrum hoc habeat ex fine.

Quinto. Utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

Sexto. Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Septimo. Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut e converso.

Octavo. Utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Undecimo. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

ARTICULUS I. 104

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf. a. 2. cor. & q. 73. a. 7. ad 1. & mal. q. 2. a. 2. & 3. & 5. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. Dicit enim Dionysius 4. cap. de divin. nomin. (*p. 4. lect. 22.*) quod *malum non agit, nisi virtute boni*: Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea. Nihil agit nisi secundum quod est actu:

ctu: Non est autem aliquid malum, secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in 9. Metaph. (*tex.* 19. & 20. *to.* 3.) Nihil ergo agit, inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

3. Præterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionys. 4. cap. de div. nom. (*p.* 4. *lect.* 23.) Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Jo. 3. *Omnis, qui male agit, odit lucem*. Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono, & malo in rebus; eo quod *unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa*.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet de esse: Bonum enim, & ens convertuntur, ut in primo dictum est. (*quæst.* 5. *art.* 3.) Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum, & simplex. Unaquæque res vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima, & corpore, habens omnes potentias, & instrumenta cognitionis, & motus. Unde, si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: Inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, & dicitur *malum*: sicut homo cæcus habet de bonitate, quod vivit: & malum est ei, quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens, ut in primo dictum est. (*q.* 5. *a.* 1. *ad* 1.)

Sic igitur dicendum est, quod *omnis actio*, *inquan-*

quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, intantum deficit a bonitate, & sic dicitur mala: puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset: Si autem non esset deficiens, non esset malum: Unde & actio causata est quoddam bonum deficiens; quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, & secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem: Sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate, & entitate; sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris, & fœminæ; non autem inquantum caret ordine rationis.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod aliqua actio est mala. Ut *Jo. tertio*, secundum quod *in argu. contra*. Item Hie. 9. Ut *inique agerent, laboraverunt*. Item Psalm. 24. *Confundantur omnes iniqua agentes*. Item Isa. 1. *Quiescite agere perverse*. *Secundo*, vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 105

Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Inf. q. 19. a. 1. & 2. cor. & q. 21. a. 1. cor. 2. d. 36. a. 5. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.

cto. Objectum enim actionis est res: in rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut August. dicit in lib. 3. de doctr. Chist. (*c.* 12. *parum a princ. to.* 3.) ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

2. Præterea. Objectum comparatur ad actionem, ut materia; bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus. ergo bonum, & malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea. Objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem, sicut effectus ad causam: sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso. ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Sed Contra est, quod dicitur Oseæ 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt*. Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala, quæ homo diligit: Et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) bonum, & malum actionis, sicut & cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma; ita actio habet speciem ex objecto; sicut & motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei; ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti. unde & a quibusdam vocatur *bonum ex genere*, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam; puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: *ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto*, sicut accipere aliena: Et dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc, vel illam actionem: Et ideo, inquantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; & habet

quo-

quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili; & tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus; sed quando jam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur, quod sit terminus actionis ejus, & per consequens quod det ei formam, & speciem. motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest: & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod actio bonitatem, & malitiam habet ex objecto. Ut *Oseæ nono*, secundum quod extenditur cum discursu *in arg. cont.* Pro cujus captu quasi experimentali facit exemplum de Salomone. Hic enim de tam excellenti magnificentia, honore, fama, & gloria, quæ habetur 3. *Reg.* 3. 4. 8. 9. 10. tam ignominiose cecidit, & abominabilis, tum coram Deo, tum coram hominibus factus est propter illa objecta, quæ dilexit, ut habetur ibidem, *cap.* 11. Et ita ut de illius abominatione dictum sit Ecclesf. 47. *Inclinasti femora tua mulieribus. Potestatem habuisti in corpore tuo. Dedisti maculam in gloria tua, & profanasti semen tuum inducere iracundiam ad liberos tuos, & in cæteris stultitiam tuam, ut faceres imperium bipartitum. Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS III. 106

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

Inf. q. 42. a. 6. cor. & mal. q. 2. a. 5. cor. & q. 7. a. 4. cor. & quol. 4. ar. 16. cor. & 2. dist. 36. art. 5. & cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod actio non sit bona, vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est: (*q. 7. a. 1.*) Sed bonum, & malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in 6. Metaph. (*tex. 8. to. 3.*) Ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea. Bonitas, vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum: Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id, quod est per accidens*, ut dicitur in 6. Metaph. (*tex. 4. to. 3.*) Ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea. Id, quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens: Sed bonum, & malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala, ut dictum est. (*ar. præc.*) Ergo non convenit actioni ex circunstantia, quod sit bona, vel mala.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in lib. 2. Ethic. (*cap. 6. tom. 5.*) quod *virtuosus operatur, secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circumstantias*. Ergo ex contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet; & sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanę secundum circumstantias sunt bonæ, vel malæ.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur eis ex forma substantiali, quæ dat speciem: sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore, & sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quæ adveniunt tanquam accidentia quædam;

dam: Et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ: Unde *si alquid desit, quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala*.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus: sicut & accidentia, quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta: sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur: Et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundum accidens, ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essentiale, & secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Philosopho fuisse insinuatum, quod actio est bona, vel mala ex circumstantia. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut Eccles. 20. *Ex ore fatui reprobatur parabola: non enim dicit eam in tempore suo*. Item Proverb. 22. *Musica in luctu, importuna narratio*. Per quæ significatur, malum esse narrationem parabolæ, & similium, quia non servatur circumstantia loci, & temporis; quod est ly *secundum quod oportet, & ubi oportet*, juxta Philos. Item per hoc, quod dicitur Marc. 6. *Herodes natalis sui fecit cœnam*, &c. & *decollavit Joannem in carcere*. Nam ad ejus expositionem dicit D. Chrys. 49. Homil. super Mat. *Temporis ipsius importunitas scelus Herodis mirum in modum amplificat. Nam, quando gratias Deo agere oportebat, qui eum illo die in lucem produxit, tunc nefandissimam cædem committit, &, quando victum ex gaudio solvere debebat, ad vincula iniquissima suo jussu mors accessit*. Item per hoc, quod dicitur Mat. 26. *Post biduum pascha fiet, & filius hominis tradetur, ut crucifigatur*. Ad hujus enim intellectum dicit *S. Leo* Papa in sermo. *Scio quidem, incipiente festivitate paschæ, qui ornare templum, vasa mundare, victimas providere debuerant, in unum facinus conjurant*,

rant, *ut & nova mysteria non apprehenderent*, *& antiqua violarent*. Per hæc igitur præmissa omnia, quasi scholastice loquendo, scriptura notificat, quod actiones dicuntur malæ, vel bonæ ex circumstantiis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 107

Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Inf. quol. 73. *a.* 1. *ad.* 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionys. 4. cap. de div. nomin. (*p.* 4. *aliquant. a princ. lect.* 14.) quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona, vel mala, nulla actio esset mala. quod patet esse falsum.

2. Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens: finis autem est causa extrinseca. non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

3. Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari; sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; & e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem; sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

Sed Contra est, quod Boet. dicit in Topic. (*implic. l.* 3. *c.* 1. *non procul. a princ.*) quod *cujus finis bonus est*, *ipsum quoque bonum est*; *& cujus finis malus est*, *ipsum quoque malum est*.

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate, & in esse. Sunt enim *quædam*, quorum esse ex alio non dependet: Et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. *Quædam* vero sunt, quorum esse dependet ab alio. unde oportet, quod considerentur per considerationem ad causam, a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma, sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. *Actiones autem humanæ*, *& aliæ*, *quorum bonitas dependet ab alio*, *habent rationem bonitatis ex fine*, *a quo dependet*, præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit.

Sic

Sic igitur in actione humana bonitas *quadruplex* considerari potest. *Una* quidem secundum genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. (*ar.* 1. *hu. q.*) *Alia* vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. *Tertia* secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. *Quarta* autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, & quandoque apparens: Et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca; tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam: Et secundum hoc contingit, actionem, quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso: Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionys. dicit 4. cap. de divin. nom. (*p.* 4. *post me. lect.* 22.)

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Philos. quod bonum, & malum in actibus humanis est ex fine. A Philosopho quidem, ut *in argu. cont.* Pro quo notabis, quod ejus auctoritas intelligitur solum de bonitate, & malitia, secundum quod ex fine importatur, cum qua stat, quod illamet res, quæ est bona, pro quanto pendet ex fine, sit mala aliunde, idest secundum aliquam malitiarum quatuor dictarum in corp. fin. Ac si ergo Philos. ibi dixerit: Cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est, pro quanto importatur ex fine, & cujus finis malus est, ipsum quoque malum est, pro quanto ex fine dependet. Recole tamen circa hæc dicta a S. Dion. ut citatur in ad 3. A scripturis vero per hoc quod dicitur Mat. 5. *Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes*. Ubi B. Maximus in Hom. dicit. *Non vult disciplinæ cœlestis magister* irre-

irreligiose agi, *quod fieri pro religione præcipitur*; *nec patitur invocantium se laborem*, *quibus æternam parat mercedem*, *infructuosæ jactantiæ viro deperire*. Item per hoc, quod dicitur ibi: *Tu cum oraveris*, ideſt orare diſpoſueris, *intra in cubiculum tuum*, *&*, *clauſo oſtio*, *ora patrem tuum in abſcondito*: *& pater tuus*, *qui videt in abſcondito*, *reddet tibi*. Per hæc enim omnia, quaſi ſcholaſtice loquens ſcriptura dicit, quod actiones humanæ rationem bonitatis, & malitiæ trahunt ex fine. Obſerva tamen reſponſionem ad argumentum *tertium*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 108

Utrum aliqua actio humana ſit bona, *vel mala in ſua ſpecie*.

Mal. 42. *ar*. 4. *ad* 5. *&* *ar*. 5. *cor*.

AD Quintum ſic proceditur. Videtur, quod actus morales non differant ſpecie ſecundum *bonum*, & *malum*. Bonum enim, & malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum eſt: (*ar*. 1. *hu*. *qu*.) Sed in rebus *bonum*, & *malum* non diverſificant ſpeciem: idem enim ſpecie eſt homo bonus, & malus. Ergo neque etiam *bonum*, & *malum* in actibus diverſificant ſpeciem.

2. Præterea. Malum, cum ſit privatio, eſt quoddam non ens: Sed non ens non poteſt eſſe differentia, ſecundum Philoſ. in 3. Metaphyſ. (*tex*. 10. *to*. 3.) Cum ergo differentia conſtituat ſpeciem, videtur, quod aliquis actus ex hoc quod eſt malus, non conſtituatur in aliqua ſpecie: Et ita *bonum*, & *malum* non diverſificant ſpeciem humanorum actuum.

3. Præterea. Diverſorum actuum ſecundum ſpeciem diverſi ſunt effectus: Sed idem ſpecie effectus poteſt conſequi ex actu bono, & malo: ſicut homo generatur ex adulterio, & ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus, & malus non differunt ſpecie.

4. Præterea. *Bonum*, & *malum* dicitur in actibus quandoque ſecundum circumſtantiam, ut dictum eſt: (*art*. 3. *huj*. *quæſt*.) Sed circumſtantia, cum ſit accidens, non dat ſpeciem actui. Ergo actus humani non differunt ſpecie propter bonitatem, & malitiam.

Sed Contra. Secundum Philoſophum in 2. Eth. (*c*. 1.

(*c.* 1. *&* 2. *to.* 5.) *Similes habitus similes actus reddunt:* Sed habitus bonus, & malus differunt specie; ut liberalitas, & prodigalitas. Ergo & actus bonus, & malus differunt specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est. (*qu.* 1. *ar.* 3. *&* *art.* 3. *hu. q.*) Unde oportet, quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum: quia nihil, quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum principium, & per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorem, & sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem *bonum*, & *malum* dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit 4. cap. de div. nom. (*par.* 4. *a med. lect.* 21.) *Bonum hominis est secundum rationem esse; malum autem, quod est præter rationem.* Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; & malum, quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo, quod differentia boni, & mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione.

Unde manifestum est, quod *bonum*, *&* *malum diversificant speciem in actibus moralibus.* differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus *bonum*, *&* *malum*, quod est *secundum naturam*, & *contra naturam*, diversificant speciem naturæ. corpus enim mortuum, & corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter *bonum*, inquantum est secundum rationem, & *malum*, inquantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat obje-

ctum,

ctum, sed quia habet objectum non conveniens rationi; sicut tollere aliena. Unde, inquantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalis, & adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, & habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem & præmium, aliud vituperium & pœnam: Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur: & tunc potest dare speciem actui morali: Et hoc oportet esse, quandocunque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam. non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, & Philosopho, quod bonum, & malum diversificant speciem in actibus moralibus. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* Ubi intendit arguere a fortiori ad alios habitus, & consequenter ad alios actus: & sic. Si habitus similes inter se, & actus similes inter se, differunt specie propter bonitatem, & malitiam adjunctam, multo magis habitus dissimiles inter se, & actus dissimiles inter se differunt specie ex bonitate, vel malitia adjuncta. Exemplum de similibus habitibus, & actibus, liberalitas, prodigalitas, quoniam utrobique abundanter datur. De dissimilibus autem, liberalitas, avaritia, quoniam ibi abundanter, hic ferme nulliter datur. A scripturis vero idem insinuatur per hoc, quod dicitur 2. Paralip. 23. *Porro Athalia interfecta est gladio*. Et 24. *Qui adversus eum* (scilicet Zachariam) *miserunt lapides, juxta regis imperium, in atrio domus Domini*. Ecce duo actus in effectu similes, cum utrobique occidatur homo, & tamen specie differentes esse connotantur ex hoc, quod unus illorum, scilicet occisio Athaliæ, tamquam bonus laudatur, alter vero, scilicet occisio Zachariæ, tamquam malus vituperatur. Nam Athalia vocatur c. 24. impiissima, per quod denotatur, bonam fuis-

fuiſſe occiſionem ejus: & Zacharias monſtratur ibid. Zelo Domini fervidus in increpando populum criminoſum, per quod deſignatur, malam fuiſſe occiſionem ejus. Inſinuatur etiam per hoc quod dicitur ibid. *Athalia impiiſſima, & filii ejus deſtruxerunt domum Dei: & de univerſis, quæ ſanctificata fuerant in templo Domini, ornaverunt fanum Baal.* E contrario autem 4. Regum decimo: *Ierunt in civitatem templi Baal, & protulerunt ſtatuam de fano Baal, & combuſſerunt, & comminuerunt eam. Deſtruxeruntque ædem Baal, & fecerunt pro ea latrinas.* Ubi actus hos differre ſpecie adinvicem ſignificatur ex hoc, quod unus, ut bonus, commendationem meretur, alius, ut malus, vituperium: ut in eorundem contextibus habetur. Inde enim cognoſcuntur actus differre ſpecie, quod vituperium, & pœnam aliquis illorum meretur, aliquis vero laudem, & præmium, ut colligitur ex ad *tertium*. Ex præmiſſis ergo ſcriptura, ſcholaſtice loquendo, ſcholaſticos edocet, quod actiones morales differunt ſpecie, ſecundum bonum, & malum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis declaretur viciſſim Angelica, &c.

ARTICULUS VI. 109

Utrum actus habeat ſpeciem boni, vel mali ex fine.

Inf. q. 19. *a.* 1. & 2. *di.* 40. *ar.* 1.

AD Sextum ſic proceditur. Videtur, quod *bonum*, & *malum*, quod eſt ex fine, non diverſificent ſpeciem in actibus. Actus enim habent ſpeciem ex objecto: Sed finis eſt præter rationem objecti. Ergo *bonum* & *malum*, quod eſt ex fine, non diverſificant ſpeciem actus.

2. Præterea. Id, quod eſt per accidens, non conſtituit ſpeciem, ut dictum eſt: (*ar. præc.*) Sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem; ſicut quod aliquis det eleemoſynam propter inanem gloriam. Ergo ſecundum *bonum* & *malum*, quod eſt ex fine, non diverſificantur actus ſecundum ſpeciem.

3. Præterea. Diverſi actus ſecundum ſpeciem ad unum finem ordinari poſſunt; ſicut ad finem inanis gloriæ ordinari poſſunt actus diverſarum virtutum, & diverſorum vitiorum. Non ergo *bonum*, & *ma-*

lum, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed Contra est, quod supra ostensum est, (*q.* 1. *ar.* 3.) quod actus humani habent speciem a fine. Ergo *bonum* & *malum*, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur *humani*, inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. (*q.* 1. *a.* 1.) In actu autem voluntario invenitur *duplex actus*, scilicet actus *interior* voluntatis, & actus *exterior*.

Et uterque horum actuum habet suum objectum: Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii: Id autem, circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est: ita *actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto*.

Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis: neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philos. dicit in 5. Ethic. (*cap.* 2. *post princ. to.* 5.) quod *ille, qui furatur, ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur*.

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti ut dictum est. (*in cor.* & *q.* 1. *a.* 3.)

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod bonum, & malum, quod ex fine, diversificant speciem actus. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Item

Deu-

Deuter. 21. Si *videris in numero captivorum mulierem pulchram, & adamaveris eam volueris que habere uxorem: introduces*, &c. *postea intrabis ad eam, & erit uxor tua*. Ecce hic, diverso fine intento, diversificatas esse species actuum istorum, puta visionis, amorisque respectu mulierum. Nam videns unam illarum ad malum finem, idest ad mechandum cum ea, judicatur exinde mœchus mentalis; videns autem ad bonum finem, idest ad sumendum eam pro uxore, judicatur maritus ejus mentalis: ille vituperatur, iste non item; illa visio contra legem Dei esse decernitur, ista nondum item, illi visioni æterna pœna debetur, isti vero nondum item. Hæc autem differentiam morum specificam important, ut ex *ar.* 5. *ad* 3. colligitur. Insinuatur & idem per dictum Tobiæ sexto: *Audi me, & ostendam tibi, qui sunt, quibus prævalere potest dæmonium. Hi namque*, &c. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VII. 110

Utrum species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere vel e converso.

2. 2. *q.* 11. *ar.* 1. *ad* 2.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex objecto, sicut species sub genere; puta, cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est: (*art. præc. & 2. hu. qu. & quæst. 1. art.* 3.) Sed impossibile est, quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quod sub propria specie continetur; † *al. non continetur* † quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex objecto.

2. Præterea. Semper ultima differentia constituit speciem specialissimam: Sed differentia, quæ est ex fine, videtur esse posterior, quam differentia, quæ est ex objecto; quia finis habet rationem ultimi. Ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis; quia differentia

comparatur ad genus, ut forma ad materiam: Sed ſpecies, quæ eſt ex fine, eſt formalior ea, quæ eſt ex objecto, ut dictum eſt. (*artic. præc.*) Ergo ſpecies, quæ eſt ex fine, continetur ſub ſpecie, quæ eſt ex objecto, ſicut ſpecies ſpecialiſſima ſub genere ſubalterno.

Sed Contra eſt. Cujuslibet generis ſunt determinatæ differentiæ: Sed actus ejuſdem ſpeciei ex parte objecti poteſt ad infinitos fines ordinari; puta furtum ad infinita bona, vel mala. Ergo ſpecies, quę eſt ex fine, non continetur ſub ſpecie, quæ eſt ex objecto, ſicut ſub genere.

Reſpondeo dicendum, quod objectum exterioris actus *dupliciter* poteſt ſe habere ad finem voluntatis. *Uno modo*, ſicut per ſe ordinatum ad ipſum; ſicut bene pugnare per ſe ordinatur ad victoriam. *Alio modo* per accidens; ſicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemoſynam. Oportet autem, ut Philoſophus dicit in 7. Metaph. (*tex.* 43. *to.* 3.) quod differentiæ dividentes aliquod genus, & conſtituentes ſpeciem illius generis per ſe dividant illud: ſi autem per accidens, non recte procedit diviſio: puta, ſi quis dicat: *Animalium aliud rationale, aliud irrationale, & animalium irrationalium aliud alatum, aliud non alatum. Alatum* enim, & *non alatum* non ſunt per ſe determinativa ejus, quod eſt irrationale. Oportet autem ſic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes, & habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos*: Hæc enim per ſe determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non eſt per ſe ordinatum ad finem, differentia ſpecifica, quæ eſt ex objecto, non eſt per ſe determinativa ejus, quæ eſt ex fine, nec e converſo. *Unde una iſtarum ſpecierum non eſt ſub alia, ſed tunc actus moralis eſt ſub duabus ſpeciebus, quaſi diſparatis*. Unde dicimus, quod ille qui furatur, ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. *Si vero objectum per ſe ordinetur ad finem*, una dictarum differentiarum eſt per ſe determinativa alterius. Unde *una iſtarum ſpecierum continebitur ſub altera*.

Conſiderandum autem reſtat quæ ſub qua. Ad cujus evidentiam *primo* conſiderandum eſt, quod quanto aliqua differentia ſumitur a forma magis particulari, tanto magis eſt ſpecifica. *Secundo*, quod quanto agens eſt magis univerſale, tanto ex eo eſt forma magis univerſalis. *Tertio*, quod quanto aliquis finis eſt poſterior, tanto reſpondet agenti uni-

ver-

versaliori: Sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem hujus aciei, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur, quod *differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis: & differentia, quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus.* Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; Sed secundum ea, quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri: Sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, & secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est. (*q. 1. a. 3. ad 3.*)

Ad secundum dicendum, quod finis est postremus in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu: Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, & minus contractum. Unde & partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in 2. Physic. (*implic. tex. 31. tom. 2.*) Et secundum hoc genus est causa formalis speciei: & tanto erit formalius, quanto communius.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis: quod species, quæ est ex objecto, continetur sub specie, quæ est ex fine. Ut Matth. 6. *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus; ut videamini ab eis. Cum ergo facis eleemosynam; noli tuba canere ante te sicut hypocritæ faciunt.* Ecce. Faciunt hi justitiam, & tamen non vocantur ex isto objecto justi, sed, quia, ut videantur ab hominibus, hanc faciunt, ideo ex fine isto vocantur hypocritæ. Postquam enim dictum fuerat inhibendo

ly *ut videamini ab eis*, mox cum illativa conjunctione subjunctum est ly *eum ergo*, &c. ubi hypocritæ nominati sunt facientes justitiam coram hominibus ad hunc finem, scilicet, ut videantur ab eis. Similiter facientes eleemosynam, ut videantur, idest laudentur ab hominibus, non vocantur ex objecto eleemosynarii, sed ex fine, quem intendunt, vocantur hypocritæ, idest sub auro illo boni objecti, puta justitiæ, eleemosynæ, &c. malam suam intentionem finis vanissimi, idest laudis humanæ, tegentes. Per hæc igitur scripturæ, quasi scholastica lingua loquentes, dicunt, quod species bonitatis ex objecto continetur, cujus signum est denominatio, sub specie finis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VIII. 111

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

1. d. 1. q. 3. ad 3. & 2. d. 40. art. 5. & ma. q. 2. art. 4. per to. & 5. cor.

AD octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum August. (*in Enchir. c. 11. a princ. tom. 3.*) Sed privatio & habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum. (*in prædic. cap. de opposi. tom. 1.*) Ergo, non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

2. Præterea. Actus humani habent speciem a fine, vel objecto, ut dictum est: (*quæst. 1. artic. 3. & art. 6. hu. quæst.*) Sed omne objectum, & omnis finis habet rationem boni, vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea. Sicut dictum est, (*art. 1. hu. qu.*) actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit: Sed necesse est, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est, quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, & nullus indifferens.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in lib. 2. de

de ferm. Domini in monte, (*cap.* 18. *parum a princ. tom.* 4.) quod *ſunt quædam facta media, quæ poſſunt bono, vel malo animo fieri, de quibus eſt temerarium judicare*. Sunt ergo aliqui actus ſecundum ſpeciem ſuam indifferentes.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, (*art.* 2. *hu. quæſt.*) actus omnis habet ſpeciem ab objecto: & actus humanus, qui dicitur moralis, habet ſpeciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod eſt ratio. Unde ſi objectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus ſecundum ſuam ſpeciem; ſicut dare eleemoſynam indigenti: Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus ſecundum ſpeciem; ſicut furari, quod eſt tollere aliena.

Contingit autem, quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis; ſicut levare feſtucam de terra, ire ad campum, & hujuſmodi. Et *tales actus ſecundum ſpeciem ſuam ſunt indifferentes*.

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* eſt privatio. *Quædam* quæ conſiſtit in privatum eſſe: Et hæc nihil relinquit, ſed totum aufert: ut cæcitas totaliter aufert viſum, & tenebræ lucem, & mors vitam. Et inter hanc privationem, & habitum oppoſitum non poteſt eſſe aliquod medium circa proprium ſuſceptibile. Eſt autem *alia* privatio, quæ conſiſtit in privari: ſicut ægritudo eſt privatio ſanitatis, non quod tota ſanitas ſit ſublata, ſed quod eſt quaſi quædam via ad totalem ablationem ſanitatis, quæ fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non ſemper eſt immediata cum oppoſito habitu. Et hoc modo malum eſt privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. ſuper lib. Prædicamentorum: (*in cap. de oppoſ. to.* 1.) quia non totum bonum aufert, ſed aliquid relinquit. Unde poteſt eſſe aliquod medium inter bonum, & malum.

Ad ſecundum dicendum, quod omne objectum, vel finis habet aliquam bonitatem, vel malitiam, ſaltem naturalem; non tamen ſemper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ conſideratur per comparationem ad rationem, ut dictum eſt: (*in corp. art.*) Et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus pertinet ad ſpeciem ejus. Unde etſi in ratione ſuæ ſpeciei non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipſius, non propter hoc eſt

ex ſpecie ſua malus, nec etiam bonus: Sicut homo ſecundum ſuam ſpeciem neque virtuoſus, neque vitioſus eſt.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem deſtruas errorem *Joannis Huſſ.* dicentis, ut refertur in Concilio *Conſtantienſi ſeſſ.* 15. quod nulla ſunt opera indifferentia: ſed hæc eſt diviſio immediata humanorum operum, quod ſint vel virtuoſa, vel vitioſa. *Secundo* habes: quomodo per rationem oſtendas, errorem hunc merito damnari ab eodem Concilio in eadem ſeſſione. Vide *Elucid. Addition. quæſt.* 41. *articulo quarto*. Item damnari a D. Aug. ut *in arg. cont.* Item a Matth. 7. *Nolite judicare, & non judicabimini; nolite condemnare & non condemnabimini*. Ac ſi expreſſe ſcholaſtica lingua dicat. De operibus, quæ ſecundum ſuam ſpeciem ſunt indifferentia, ideſt nec virtuoſa, nec vitioſa; & conſequenter, quæ tam bono, quam malo animo fieri poſſunt: nolite judicare homines, quod ea malo animo faciant, & propterea nolite eos condemnare. Item a Rom. 14. *Qui manducat, non manducantem non ſpernat: & qui non manducat, manducantem non judicet*. Ac ſi apertius dicat: Iſti actus, ſcilicet manducare, & non manducare ſunt ſecundum ſe, ideſt ſecundum ſpeciem ſuam, indifferentes: & ideo non judicet quis determinate de conſcientia manducantis, vel non manducantis, an ſcilicet bona, aut mala id faciat. *Tertio* vides, &c.

ARTICULUS IX. 112.

Utrum aliquis actus ſit indifferens ſecundum individuum.

2. diſt. 40. ar. 5. corp. & 4. d. 26. qu. 1. a. 4. corp. & mal. qu. 2. a. 4. & 5.

AD Nonum ſic proceditur. Videtur, quod aliquis actus ſecundum individuum ſit indifferens. Nulla enim ſpecies eſt, quæ ſub ſe non contineat, vel continere poſſit aliquod individuum: Sed aliquis actus eſt indifferens ſecundum ſuam ſpeciem, ut dictum eſt. (*ar. præc.*) Ergo videtur, quod aliquis actus individualis poteſt eſſe indifferens.

2. Præterea. *Ex individualibus actibus cauſantur habitus conformes ipſis*, ut dicitur in 2. Ethic. (*c.* 1. &

1. & 2. *to.* 5.) Sed aliquis habitus eſt indifferens: dicit enim Philoſ. in 4. Ethicor. (*cap.* 1. *a med. to.* 5.) de quibuſdam, ſicut de placidis, & prodigis, quod non ſunt mali; & tamen conſtat, quod non ſunt boni, cum recedant a virtute; & ſic ſunt indifferentes ſecundum habitum. Ergo aliqui actus individuales ſunt indifferentes.

3. Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium: Sed contingit quandoque, quod homo actum, qui ex ſpecie ſua eſt indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii, vel virtutis. Ergo contingit, aliquem actum individualem eſſe indifferentem.

Sed Contra eſt, quod Gregorius dicit in quadam hom. (*quæ eſt 6. in Evang. in fi.*) *Otioſum verbum eſt, quod utilitate rectitudinis, aut ratione juſtæ neceſſitatis, aut piæ utilitatis caret:* Sed verbum otioſum eſt malum: quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione juſtæ neceſſitatis, aut piæ utilitatis, eſt bonum. Ergo omne verbum aut eſt bonum, aut malum. Pari ergo ratione & quilibet alius actus vel eſt bonus, vel malus. Nullus ergo individualis actus eſt indifferens.

Reſpondeo dicendum, quod *contingit quandoque aliquem actum eſſe indifferentem ſecundum ſpeciem, qui tamen eſt bonus, vel malus in individuo conſideratus*: Et hoc ideo, quia actus moralis, ſicut dictum eſt, (*ar.* 3. *hu. qu.*) non ſolum habet bonitatem ex objecto, a quo habet ſpeciem, ſed etiam ex circumſtantiis, quæ ſunt quaſi quædam accidentia: Sicut aliquid convenit individuo hominis ſecundum accidentia individualia, quod non convenit homini ſecundum rationem ſpeciei.

Et oportet, quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumſtantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis ſit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, ſi non ſit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipſo repugnat rationi, & habet rationem mali: Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis: unde habet rationem boni. Neceſſe eſt autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. *Unde neceſſe eſt, omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo conſideratum, bonum eſſe, vel malum.*

Si autem non procedit a ratione deliberativa, ſed ex quadam imaginatione (ſicut cum aliquis fricat

barbam, vel movet manum, aut pedem) talis actus non est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione: Et *sic erit indifferens*, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse *multipliciter*. *Uno modo* sic, quod ex sua specie debeatur ei, quod sit indifferens: Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circumstantiam. *Alio modo* potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie, quod sit bonus, vel malus: unde per aliquid aliud potest fieri bonus, vel malus: Sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel niger; nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus, aut niger. Potest enim albedo, vel nigredo supervenire homini aliunde, quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus: Et secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet, nisi sibiipsi: Et similiter de omnibus aliis, qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne, quod est rationi rectæ repugnans. Et secundum hoc omnis individualis actus est bonus, vel malus, ut dictum est. (*in corp art.*)

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis: quod nullus actus secundum individuum consideratus est indifferens, ut Matth. 12. *Qui non est mecum, contra me est*. Accipiendo tamen large ly *contra*; ut scil. etiam extenditur ad peccatum veniale; quod, proprie loquendo, non contra, sed præter est. Ac si apertius dicat. Qui non est bonus, quod est esse mecum; est malus, quod est esse contra me. Et hoc :

quia

quia non datur medium; quod sc. ille possit deliberando facere aliquem actum indifferentem, unde videlicet non reddatur bonus, vel malus. Item Rom. 14. *Qui manducat, Domino manducat: gratias enim agit Deo.* Et Rom. 16. *Domino nostro non serviunt, sed suo ventri.* Et Phil. 3. *Quorum Deus venter est.* Ecce: quod actus specie indifferentes (cujusmodi est manducare) singulariter homo operans non facit indifferenter, sed ex talium operatione redditur bonus, vel malus. ergo a fortiori per hoc denotatur, quod actus secundum speciem suam bonos, vel malos homo individualiter operans non facit indifferentes. Consequenter itaque per præmissa Apostolus, ceu scholastice locutus, dixit: Nullus actus secundum individuum est indifferens; sed omnis est aut bonus, aut malus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS X. 113

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Sup. a. 5. ad 4. & inf. a. 11. corp. & q. 73. a. 7. corp. & ad 1. & 2. d. 36. a. 5. cor. & 4. d. 16. q. 3. a. 2. qu. 3. cor. & a. 41. d. 4. q. 1. cor. & mal. q. 2. art. 6. per tot. & art. 7. & q. 7. a. 4. cor.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Species enim actus est ex objecto: Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actus.

2. Præterea. Circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est: (*q. 7. ar. 1.*) Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Unius rei non sunt plures species: unius autem actus sunt plures circumstantiæ. ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Sed Contra. Locus est circumstantia quædam: Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis: ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet. (*ar. 5. hu. qu.*)

Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est, quod in rebus naturalibus id, quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed, quolibet dato, potest ulterius procedere: Et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus: Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni: Ex hoc enim constituitur in specie furti. Et si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, & aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi, ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro: unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocunque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro, *vel* contra, *oportet, quod circumstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.*

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est, (*in corp. art.*) & quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem: sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali; cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ

cir-

circumſtantiæ unius actus, quod unus actus ſit in pluribus ſpeciebus.

Licet etiam non ſit inconveniens, quod unus actus moralis ſit in pluribus ſpeciebus moris etiam diſparatis, ut dictum eſt. (*q. 1. a 3. ad 3. & a. 7. hu. q. ad 1.*)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis; quod circunſtantia poteſt conſtituere aliquam ſpeciem boni, vel mali actus. Ut Lev. 18. *Filiam filiæ illius non ſumes; ut reveles ignominiam ejus: quia caro illius ſunt, & talis coitus inceſtus eſt.* Ecce, quam clare monſtrat intentum. *Talis*, inquit, *coitus*, &c. Ac ſi, ſcholaſtice loquens, ſcriptura dixerit. Circumſtantia perſonæ in coitu, puta cum perſonis affinibus, de quibus in textu, ſpeciem particularem, quæ dicitur inceſtus, ſub. genere luxuriæ conſtituit. A ſimili hoc ipſum intendit fore ſentiendum de aliis circumſtantiis notabilem diſſonantiam ad rationem importantibus: & ab oppoſitis de aliis conſonantiam ad rationem dicentibus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

A R T I C U L U S XI. 114

Utrum omnis circumſtantia augens bonitatem, vel malitiam conſtituat actum moralem in ſpecie boni, vel mali.

Inf. qu. 73. ar. 7. cor. & 4. d. 16. qu. 3. ar. 1. q. 3. co. Et mal. qu. 1. a. 7.

AD Undecimum ſic proceditur. Videtur, quod omnis circumſtantia pertinens ad bonitatem, vel malitiam det ſpeciem actui. *Bonum* enim, & *malum* ſunt differentiæ ſpecificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre ſecundum differentiam ſpecificam; quod eſt differre ſecundum ſpeciem. Sed id, quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre ſecundum bonitatem, & malitiam; Ergo facit differre ſecundum ſpeciem. Ergo omnis circumſtantia addens in bonitate, vel malitia actus, conſtituit ſpeciem.

2. Præterea. Aut circumſtantia adveniens habet in ſe aliquam rationem bonitatis, vel malitiæ, aut non;

non; Si non, non poteſt addere in bonitate, vel malitia actus: quia quod non eſt bonum, non poteſt facere majus bonum; & quod non eſt malum, non poteſt facere majus malum: Si autem habet in ſe rationem bonitatis, vel malitiæ, ex hoc ipſo habet quandam ſpeciem boni, vel mali. Ergo omnis circumſtantia augens bonitatem, vel malitiam conſtituit novam ſpeciem boni, vel mali.

3. Præterea. Secundum Dion. 4. cap. de div. nom. (*par.* 4. *a me. lect.* 22.) *Malum cauſatur ex ſingularibus defectibus:* Quælibet autem circumſtantia aggravans malitiam habet ſpecialem defectum. Ergo quælibet circumſtantia habet novam ſpeciem peccati: Et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam ſpeciem boni: ſicut quælibet unitas addita numero facit novam ſpeciem numeri. Bonum enim conſiſtit *in numero*, *pondere*, & *menſura*.

Sed Contra. *Magis*, & *minus* non diverſificant ſpeciem: Sed *magis*, & *minus* eſt circumſtantia addens in bonitate, vel malitia. Ergo non omnis circumſtantia addens in bonitate, vel malitia, conſtituit actum moralem in ſpecie boni, vel mali.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, (*ar. præc.*) circumſtantia dat ſpeciem boni, vel mali actui morali, inquantum reſpicit ſpecialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumſtantia non reſpicit ordinem rationis in bono, vel malo, niſi præſuppoſita alia circumſtantia, a qua actus moralis habet ſpeciem *boni*, vel *mali*: Sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva, non reſpicit ordinem rationis in bono, vel malo, niſi præſuppoſita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem; puta hoc quod eſt *eſſe alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, vel parva quantitate non diverſificat ſpeciem peccati: Tamen poteſt aggravare, vel diminuere peccatum; Et ſimiliter eſt in aliis malis, vel bonis. Unde *non omnis circumſtantia addens in bonitate*, *vel malitia variat ſpeciem moralis actus*.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur, & remittuntur, differentia intenſionis, & remiſſionis non diverſificat ſpeciem: ſicut quod differt in albedine ſecundum *magis*, & *minus*, non differt ſecundum ſpeciem coloris. Et ſimiliter quod facit diverſitatem in bono, vel malo ſecundum intenſionem, & remiſſionem, non facit differentiam moralis actus ſecundum ſpeciem.

Ad

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est: (*in corp.*) Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem, vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstautia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; Et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud: Et pro tanto licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, & Conciliis; quod non omnis circumstantia aggravans malitiam, &, ab oppositis, augens bonitatem variat speciem. A Conciliis quidem; ut *Lateranensi* sub *Innocentio III.* cap. 21. quod & recitatur in lib. Decretalium de pœni. & remis. cap. *omnis utriusque sexus*. *Sit*, inquit, *sacerdos discretus, & cautus, diligenter inquirens circumstantias peccatoris, & peccati*. Con. vero *Trident*. sess. 14. c. 5. ait. *Colligitur præterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse; quæ speciem peccati mutant*. Hæc ibi. Ex quibus Conciliis simul junctis patet: quod non omnes circumstantiæ, sed tantum aliquæ, puta, necessario confitendæ, mutant speciem peccati. A scripturis autem per hoc, quod dicitur Exod. 22. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem; quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove*. Ecce, quod latrocinium sive in magna, sive in minori quantitate factum eodem nomine vocat, scilicet furtum. Qua vocatione præsefert intentum, scilicet, quod species per talem additionem quantitatis non mutatur. Quod enim mutat speciem, solet scriptura nomine speciali sub genere vocare: ut patet de incestu, *art.* 10. *app.* & de raptu Exod. 34. *Adamavit*, inquit, *eam, & rapuit*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XIX.

De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quæruntur decem.

Primo. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Secundo. Utrum ex solo objecto dependeat.

Tertio. Utrum dependeat ex ratione.

Quarto. Utrum dependeat ex lege æterna.

Quinto. Utrum ratio errans obliget.

Sexto. Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo. Utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo. Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono. Utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo. Utrum necesse sit, voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I. 115

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni; quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*par.* 4. *lect.* 22.) Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur, quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

2. Præterea. Bonum per prius invenitur in fine. unde bonitas finis, inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philos. in 6. Eth. (*cap.* 5. *a princ. tom.* 5.) *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis*: ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum. Ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea. Unumquodque quale est, tale alterum facit: Sed objectum voluntatis est bonum bo-

nitate

nitate naturæ. Non ergo poteſt præſtare voluntati bonitatem moralem. Moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus dicit in 5. Ethic. (*c.* 1. *in prin. to.* 5.) quod *juſtitia eſt, ſecundum quam aliqui volunt juſta:* & eadem ratione virtus eſt, ſecundum quam aliqui volunt bona: Sed bona voluntas eſt, quæ eſt ſecundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis eſt ex hoc, quod aliquis vult bonum.

Reſpondeo dicendum, quod *bonum*, & *malum* ſunt per ſe differentiæ actus voluntatis. Nam *bonum*, & *malum* per ſe ad voluntatem pertinet, ſicut *verum*, & *falſum* ad rationem, cujus actus per ſe diſtinguitur differentia veri, & falſi, prout dicimus opinionem eſſe veram, vel falſam. Unde voluntas bona, & mala ſunt actus differentes ſecundum ſpeciem. Differentia autem ſpeciei in actibus eſt ſecundum objecta, ut dictum eſt. (*q. præc. ar.* 5.) Et ideo *bonum, & malum in actibus voluntatis proprie attenditur ſecundum objecta.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non ſemper eſt veri boni, ſed quandoque eſt apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen ſimpliciter convenientis ad appetendum. & propter hoc actus voluntatis non eſt bonus ſemper, ſed aliquando malus.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis aliquis actus poſſit eſſe ultimus finis hominis ſecundum aliquem modum: non tamen talis actus eſt actus voluntatis, ut ſupra dictum eſt (*q.* 3. *ar.* 4.)

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repræſentatur voluntati ut objectum: & inquantum cadit ſub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & cauſat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium eſt humanorum, & moralium actuum, ut ſupra dictum eſt. (*q.* 18. *ar.* 5.)

A P P E N D I X.

Ex 2. habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis; quod bonitas voluntatis dependet ex objecto. Ut per hoc, quod dicitur Ezech. decimo octavo. *Vir ſi uxorem proximi ſui non violaverit, ſi panem ſuum eſurienti dederit, & nudum operuerit veſtimento; & mandata mea cuſtodierit, ut faciat veritatem, hic juſtus eſt.* Item per hoc, quod dicitur Pſal. 14. *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo? Qui operatur juſti-*

stitiam, &c. Clarum enim est, quod nemo justus est re vera apud Deum, neque salvari potest, nisi qui habet bonam voluntatem: unde homo vere justus, & homo bonæ voluntatis se consequuntur. Ex hoc ergo, quod justum dictum dici hominem *Ps.* & *Ezechiel* dixerunt per hoc, quod facit justitiam, idest, opera justa, reliquerunt scholasticis sapientibus procul dubio concludendum, quod ex objecto, quod est opus justum, dependet bonitas voluntatis. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS II. 116

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati, quam alteri potentiæ: Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet. (*q.* 18. *a.* 4.) Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea. Bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est: (*q.* 18. *art.* 3) Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis; puta quod aliquis velit quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis:

3. Præterea. Ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est: (*q.* 6. *a.* 8.) Sed hoc non esset, nisi bonitas, & malitia voluntatis a circumstantiis dependeret. Ergo bonitas, & malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, & non a solo objecto.

Sed Contra. Ex circumstantiis, inquantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est: (*q.* 18. *a.* 10. *ad* 2.) Sed *bonum*, & *malum* sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est. (*q.* 18. *a.* 5.) Ergo bonitas, & malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistens: sicut prima corpora sunt sim-

simplicia. Et ideo invenimus, quod ea, quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, & in uno consistunt. Principium autem bonitatis, & malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo *bonitas, & malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur*: aliorum vero actuum bonitas, & malitia potest secundum diversa attendi.

Illud autem unum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne, quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad principium. *Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, & non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas, quæ est ex objecto, a bonitate, quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod *aliquis vult aliquod bonum, quando non debet*, potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo* ita, quod ista circumstantia referatur ad volitum: Et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. *Alio modo* ita, quod referatur ad actum volendi: Et sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet; quia semper homo debet velle bonum: Nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum: Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scil. ignorat circumstantias actus, quem vult.

APPENDIX.

EX art. habes *primo :* quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum: quod bonitas, & malitia voluntatis dependet ex solo objecto. Ut per hoc, quod, universaliter de malitia voluntatis loquendo, dicitur Isa. 65. *Quæ nolui, elegistis. Quæ nolui*, ecce objecta. *Elegistis*; ecce voluntas; cum ipsius proprie sit electio, *quæst.* 13. *ar.* 1. Item per hoc; quod dicitur *Ezech.* 18. & *Psalm.* 14. secundum quod allegatum est *ar.* 1. *app.* Per hoc namque, quod malitiam voluntatis increpatorie adducentes non nisi objecta voluntatis commemorant scripturæ, scholasticos speculativos incitant ad inferendum: quod ex solo objecto malitia, & bonitas voluntatis dependet. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, &c.

ARTICULUS III. 117

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Inf. q. 21. *a.* 1. *cor.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori: Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex supradictis patet. (*q.* 8. *a.* 1. & *q.* 9. *a.* 1.) Ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea. Philos. dicit in 6. Ethic. (*c.* 2. *to.* 5.) quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto*: appetitus autem rectus est voluntas bona. ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis, quam e converso.

3. Præterea. Movens non dependet ab eo, quod movetur, sed e converso: Voluntas autem movet rationem, & alias vires, ut supra dictum est. (*q.* 9. *a.* 1.) Ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed Contra est, quod Hilar. dicit in 10. de Trin. (*in princ. lib.*) *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur*. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc, quod sit subjecta rationi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*a.* 1. & 2. *hu. q.*) bonitas voluntatis proprie ex objecto de-

dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei: Bonum autem sensibile, vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit: Appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo *bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab objecto*.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus, & ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem. sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; Sed tamen & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem: & ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est. (*q*. 9. *a*. 1.)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum: quod bonitas voluntatis dependet a ratione. Ut Psal. 118. *Da mihi intellectum, & scrutabor legem tuam, & custodiam illam in toto corde meo. Da mihi intellectum: & scrutabor*, ecce ratio, *& custodiam in toto corde*, ecce bonitas voluntatis dependens ex illa. Item per hoc: quod dicitur Psal. 35. *Noluit intelligere. ut bene ageret*. Ac si aperte dicat: Ad bene agendum, quod est bonæ voluntatis, præexigitur intellectio, quod est opus rationis. Item per hoc; quod radicem ruinæ hominis peccatoris depingens dicit Ps. 48. *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis, & similis factus est illis*. Ex eo enim, quod scriptura monstrat, non intelligere fuisse originem peccati homi-

hominis; commoſtrare intendit, ſcholaſtice loquendo, quod malitia voluntatis, & per oppoſitum bonitas ejus dependet a ratione ſic, vel ſic ſe habente. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 118

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Inf. q. 21. a. 1. cor.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna. Unius enim una eſt regula, & menſura. Sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, eſt ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea. *Menſura eſt homogenea menſurato*; ut dicitur in 10. Metaph. (*tex.* 4. *to.* 3.) Sed lex æterna non eſt homogenea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non poteſt eſſe menſura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea. Menſura debet eſſe certiſſima: Sed lex æterna eſt nobis ignota. Ergo non poteſt eſſe noſtræ voluntatis menſura, ut ab ea bonitas voluntatis noſtræ dependeat.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit 22. cont. Fauſt. (*cap.* 27. *in princ. to.* 6.) quod *peccatum eſt dictum, factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem:* Sed malitia voluntatis eſt radix peccati. Ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna.

Reſpondeo dicendum, quod in omnibus cauſis ordinatis effectus plus dependet a cauſa prima, quam a cauſa ſecunda: quia cauſa ſecunda non agit niſi in virtute primæ cauſæ: Quod autem ratio humana ſit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas menſuretur, habet ex lege æterna, quæ eſt ratio divina. Unde in Pſalm. 4. dicitur: *Multi dicunt: Quis oſtendit nobis bona? Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine:* Quaſi diceret: *Lumen rationis, quod in nobis eſt, intantum poteſt nobis oſtendere bona, & noſtram voluntatem regulare, inquantum eſt lumen vultus tui, ideſt a vultu tuo derivatum.* Unde manifeſtum eſt, *quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana:* & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter *vel* per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur, ut propria ejus imago, *vel* per aliqualem revelationem superadditam.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod bonitas voluntatis humanæ dependet a lege æterna. A Divo Augustino quidem, ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc quod dicitur Ephes. 1. *Elegit nos, ut essemus sancti in conspectu ejus.* Et Rom. 8. *quos prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui.* Et Matth. 5. *Non veni legem solvere, sed adimplere.* Si enim sanctitas nostra, ad quam sumus electi, consistit in conformari filio Dei, & hujus sanctitas consistit in adimplere legem, scilicet æternam, seu divinam: profecto per hæc simul juncta scholastica lingua scripturæ dicunt, quod bonitas voluntatis humanæ dependet a lege æterna. Item per hoc, quod dicitur Levit. 11. 19. *sancti eritis: quia ego sanctus sum*: vide ibidem Veritates aureas super totam legem veterem. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 119

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala.

2. d. 39. *q.* 3. *a.* 2. *co.* & *a.* 3. *per to.* & 4. *d.* 9. *a.* 3. *q.* 2. *ad* 2. & *ver. q.* 17. *a.* 4. & *mal. q.* 2. *a.* 2. *ad* 8. & *quol.* 3. *a.* 27. & *quol.* 8. *a.* 13. & 15. & *quol.* 9. *a.* 15. *co.* & *Ro.* 14. *le.* 2. & *le.* 3. *fin.* & *Gal.* 5.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur a lege æterna, ut dictum est: (*art.*

(*art. præc.*) Sed ratio errans non derivatur a lege æterna : Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ. Non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Præterea. Secundum Aug. (*ser. 6. de verb. Dom. c. 8. to.* 10.) *Inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris : sicut si Proconsul jubeat aliquid, quod Imperator prohibet* : Sed ratio errans quandoque proponit aliquid, quod est contra præceptum superioris, scil. Dei, cujus est summa potestas : Ergo dictamen rationis errantis non obligat. Non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Præterea. Omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ : Sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ : puta si ratio errans errat in hoc, quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus, qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed Contra. Sicut in primo dictum est, (*q.* 79. *a.* 13.) Conscientia nihil aliud est, quam applicatio scientiæ ad aliquem actum : Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam : Sed omnis talis voluntas est mala. Dicitur enim Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, idest, *omne quod est contra conscientiam*. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala.

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis ; est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est ; (*loc. sup. cit.*) idem est quærere, *Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, quod quærere, *utrum conscientia errans obliget*.

Circa quod aliqui distinxerunt *tria* genera actuum. *Quidam* enim sunt boni ex genere : *Quidam* sunt indifferentes : *Quidam* sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio, vel conscientia dicat aliquid esse faciendum, quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error : Similiter si dicat aliquid non esse faciendum, quod est malum ex suo genere. Eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio, vel conscientia dicat alicui, quod illa, quæ sunt secundum se mala, homo tenetur facere ex præcepto ; vel quod illa, quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio, vel conscientia errans : Et similiter si ratio, vel-

vel conscientia dicat alicui, quod id, quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum, vel præceptum, erit ratio, vel conscientia errans.

Dicunt ergo, quod ratio, vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo, sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, & peccatum: Sed ratio, vel conscientia errans præcipiendo ea, quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea, quæ sunt per se bona, & necessaria ad salutem, non obligat. Unde in talibus voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione, vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas, vel malitia voluntatis dependet, non autem ptopter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum, vel malum ad faciendum, vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id, quod proponitur a ratione, ut dictum est, (*quæst.* 8. *art.* 1.) ex quo aliquid proponitur a ratione, ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali: Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam per se bonis, vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni, vel mali per accidens: sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: Puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est: tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala: quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum, & necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum; non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in 7. Eth. (*c.* 1. & 2. *t.* 5.) quod per se loquendo incontinens est, qui non sequitur rationem rectam; per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, & per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur, quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis: Sed si aliquis crederet, quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret, quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans: Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod voluntas discordans a ratione errante est mala. Ut Ro. 14. *omne*, *quod*, &c. secundum quod extenditur cum discursu in *ar. con.* Item ibid. *scio, quia nihil est commune, nisi ei, qui existimat quid commune esse, illi commune est.* Item ibid. *Qui autem discernit: si manducaverit, damnatus est.* Item 1. Cor. 8. *Quidam cum conscientia usque nunc idoli, quasi idolothytum manducant: & conscientia ipsorum, cum sit infirma, polluitur*, &c. *Nonne conscientia ejus, cum sit infirma, ædificabitur ad manducandum idolothyta? & peribit infirmus in tua scientia frater?* Ecce: quam clare per singulas auctoritates scriptura scholasticis perspicacibus demonstrat; voluntatem discordantem a ratione errante esse malam. Expositoribus ibi visis, clariora tibi fient, quę dicuntur. *Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS VI. 120

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Sup. ar. 5. & locis ibi inductis.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id, quod ratio judicat malum; ita voluntas concordans rationi tendit in id, quod ratio judicat bonum: Sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea. Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ semper est bona: Sed lex æterna, & præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea. Voluntas discordans a ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur, quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala: & sic talis homo erit perplexus, & ex necessitate peccabit, quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed Contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala: sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan. 16. *Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum, quod sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione, qua quæritur, *Utrum conscientia erronea liget*: ita ista quæstio eadem est cum illa, qua quæritur, *Utrum conscientia erronea excuset*.

Hæc autem quæstio dependet ab eo, quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, (*quæst. 6. art.* 8.) quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum, & malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet, (*art. 2. hujus qu.*) manifestum est, quod illa ignorantia, quæ causat involuntarium, tollit rationem boni, & mali moralis; non autem illa, quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra, (*q.*

6. *art.* 8.) quod ignorantia, quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur: indirecte autem propter negligentiam, ex quo quod aliquis non vult illud scire, quod scire tenetur, ut supra dictum est. (*ibid.*)

Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id, quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, vel conscientiæ non excusat, quin voluntas concordans rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala: Si autem sit error, qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis, vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta, si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala: eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur: Si autem ratio erret in hoc quod credat, aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, & ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus, ut non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat, & involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dion. dicit in 4. cap. de div. nom. (*p.* 4. *l.* 22.) *Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum: Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur, quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest: sed ratio humana potest errare: Et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi: ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur: sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam facit, quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: Nec tamen est perplexus; quia potest intentionem malam dimittere: Et similiter, supposi-

to errore rationis, vel conſcientiæ, qui procedit ex ignorantia non excuſante, neceſſe eſt, quod ſequatur malum in voluntate: Nec tamen eſt homo perplexus; quia poteſt ab errore recedere, cum ignorantia ſit vincibilis, & voluntaria,

APPENDIX.

EX artic. habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis fuiſſe inſinuatum, quod voluntas concordans rationi erranti eſt mala. Ut Jo. 16. *Venit hora*, &c. ſecundum quod extenditur in arg. cont. Item 1. Cor. *Non ſum dignus vocari Apoſtolus, quoniam perſecutus ſum Eccl. Dei*. Immo, quia eſt hanc perſecutus, ideo addidit 1. Tim. 1. *quorum peccatorum primus ego ſum*. Patet enim quod voluntas D. Pauli tunc, quando perſequebatur Eccl. concordabat rationi erranti, quoniam ipſe putabat bonum, remque Deo gratiſſimam facere, ut de ſeipſo ille teſtatur *Actu*. 22. 26. Per hoc ergo, quod ſcripturæ Paulum, & ſimiles peccaſſe teſtantur talibus factis, quaſi ſcholaſtice dicunt, voluntatem illam eſſe malam, quæ rationi erranti concordat. Ex quo dicto, etiam ſecundum illas, collige, quod hæretici, ſi qui ſunt arbitrantes, ſuas opiniones non eſſe hæreſes, neque contra S. Eccl. cath. immo eſſe veritates, maximaſque veritates, ac legitima bona, ſimiles gentilib. ſuos criminoſiſſimos abuſus, ac idololatriam ipſam, pro legitimis, certo reputantib. Levit. 20. *Nolite ambulare in legitimis nationum, quod* (inquit) *hi non excuſantur de peccato ſuæ infidelitatis*. Nam ignorantia hęc illorum aliquo modo dictorum in corp. textu voluntaria, & de his, quæ illi ſcire tenentur. Unde patentibus dictis non obſtant ea, quę de ſcientia requiſita ad conſtituendum hæreticum dicta ſunt *in p. p. q.* 32. *a.* 4. *in c.* & El. corollario: quoniam ibi expreſſe ſit ſermo de his, & quæ directe non pertinent ad fidem, & quæ nondum ſunt determinata ab Eccleſia, & ad quæ ſcienda non ſic tenetur quis, ut de in lege ſtatutis. Vide ibi, recte conſidera, & horum locorum utraque concordare ad invicem invenies. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS VII. 121

Utrum voluntatis bonitas in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

2. d. 38. ar. 4. ad 4. & ar. 5. cor. & dist. 40. art. 1. & in expo. li.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra, (*ar. 2. hu. q.*) quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto: Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, & aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea. Velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam: Sed hoc potest referri ad malum finem, sc. ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea. *Bonum*, & *malum* sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti: qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed Contra est, quod August. dicit 9. Confessionum, (*forte ex cap. 3. ubi intentionem Verecundi baptismatis suscipiendi laudat, & addit: Retribues illi, Domine, &c. tom. 1.*) quod *intentio remuneratur a Deo*: Sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio *dupliciter* se potest habere ad voluntatem. *Uno modo* ut præcedens: *alio modo*, ut consequens.

Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis: & tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti: puta cum aliquis vult jejunare propter Deum. habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso, quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, (*a. 1. & 2. hu. hu.*) *necesse est, quod dependeat ex intentione finis.*

Con-

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti: puta si aliquis vellet aliquid facere, & postea referat illud in Deum: Et *tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum sub ratione mali; & ideo, prout est volitum ab ipso, est malum. unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona: & per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis, qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. præc. ad* 1.) *malum contingit ex singularibus defectibus: bonum autem ex tota, & integra causa*. Unde, sive voluntas sit ejus, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: Sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, idest quod velit bonum, & propter bonum.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Augustino insinuatum, quod bonitas voluntatis dependet ex bonitate finis. A D. August. quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Matth. 6. *Ne videaris hominibus jejunans, sed patri tuo, qui est in abscondito: & pater tuus reddet tibi*. Nam per ly *sed patri tuo*, intentio finis bona, scilicet placendi Deo, importatur: & per ly *pater tuus reddet tibi*, bonitas voluntatis subindicatur, quæ remuneratur a Deo. Bona ergo voluntas esse ostenditur ibi ex hoc: quod, malo sine contempto, intendit finem bonum in operando bonum: quando in jejunando, non hominibus, sed Deo soli, ideo dicitur tunc Deus esse in abscondito, placere intendit. Item universaliter insinuatur idem per hoc: quod Matth. 25. narratur: quod

solæ virgines habentes oleum in vasis suis cum lampadibus intraverunt cum sponso Christo ad nuptias. Ubi D. Gregor. in homil. inquit. *Evangelii hujus lectione compellor dicere: ut & bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis: ne per hoc, quod a vobis rectum geritur, favor, aut gratia humana requiratur: ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur, intus a mercede vacuetur*. Notandum, quod omnes lampades habent, sed omnes oleum non habent: quia plerumque bona in se opera cum electis, & reprobis ostendunt: sed soli ad sponsum veniunt cum oleo, qui de his, quæ foris egerunt, intus gloriam requirunt. Per præmissa igitur scriptura, si ad scholasticam locutionem applicetur, affirmat intentum, scilicet, quod bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VIII. 122

Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Sup. ar. 7. ad 2. & ma. q. 2. a. 2. ad 7.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. 12. *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Gloss. (*interlinearis*) *Tantum boni quis facit, quantum intendit:* Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est. (*artic. præced.*) Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea. Augmentata causa augmentatur effectus: Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea. In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed Contra. Potest esse intentio bona, & voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, & voluntas minus bona.

Respondeo dicendum, quod circa actum, & inten-

tentionem finis *duplex* quantitas potest considerari. *Una* ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit. *Alia* ex intensione actus, quia intense vult, vel agit: quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est, quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest *dupliciter*. *Uno modo*, quia objectum, quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. *Alio modo* propter impedimenta, quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere: puta aliquis intendit ire usque Romam, & occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo: quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento: Et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum sc. est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonę intentionis in voluntatem; inquantum sc. voluntas vult aliquod bonum magnum, ut finem; licet illud, per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis, & actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem, & exteriorem voluntatis: quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet: (*quæst.* 12. *artic.* 4.) licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior, vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem: Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris, vel exterioris potest referri ad intentionem, ut objectum: puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari; & tamen non propter hoc intense vult, vel operatur: quia quantitatem intenti boni non sequi-

tur bonitas actus interioris, vel exterioris, ut dictum est. (*hic supra*) Et inde est, quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur. (*quæst.* 114. *art.* 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia glossa (*ord. ex Rabano*) dicit ibidem, quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est, (*in corp. artic.*) redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis. unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis. Et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est. (*in resp. ad* 2.)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod quantitas bonitatis in voluntate non dependet ex quantitate bonitatis in intentione, idest quod non sequitur, quod, si tanta est bonitas intentionis, tanta sit etiam bonitas voluntatis; sed quod potest intentio esse magis bona, & voluntas nihilominus erit minus bona. Insinuatur autem, & quidem a fortiori, per hoc; quod dicitur Matth. 15. *Quare vos transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit: honora patrem tuum*, &c. *Vos autem dicitis: Quicumque dixerit patri, vel matri; Munus, quodcumque est ex me, tibi proderit. Et non honorificabit patrem*, &c. Hoc est: Deus mandavit filiis, ut honorent parentes, idest subveniant eis in necessitatibus. Vos autem dicitis filiis, ut necessaria parentibus subtrahant de domo sua, & offerant pro munere ad servitium templi Domini. Quod, si parentes de immisericordia, seu crudelitate filiorum in hoc conquerantur: respondentes filii dicant illis: Illud necessarium tibi (pater, vel mater) de quo querimoniam facis, ego obtuli, tanquam munus, templo Domini. Quiesce igitur, & sustine miseriam tuam hanc patien-

tienter: quoniam munus, quod a me factum est, proderit animæ tuæ: nec modo licitum est mihi, auferre ex templo, & de eodem honorificare te, idest ipsum expendere in necessitates tuas. Ac si ergo per omnia ista dixerit Christus: Non licet filiis, immo est contra mandatum Dei expressum furari e domo necessaria parentibus suis, ut de his faciant eleemosynam, seu oblationem templo. Ad cujus intelligentiam facit & Concilium *Gangrense* ca. 16. dicens: *Quicunque filii a parentibus prætextu divini cultus abscedunt; nec debitum eis honorem reddunt, anathema sint.* Hæc illud Concilium, postea confirmatum in sexta Synodo generali; & recitantur in *Decretis distinct.* 30. *c. Si qui filii.* Ecce, quod, secundum Evangelicam doctrinam, intentio potest esse bona; & nihilominus voluntas esse mala. Nam filii illi habebant bonam intentionem, scilicet serviendi Deo in oblatione præmissa; & tamen habebant malam voluntatem; quoniam committebant furtum modo præfato ad hunc finem intentum assequendum; similes illis, qui dicunt, faciamus mala, ut veniant bona: quorum damnatio justa est, *Rom.* 3. Vide *a.* 7. *ad tertium.* Per hoc ergo, quod monstrat scriptura, voluntatem posse esse malam, stante intentione bona, commonstrat a fortiori, voluntatem posse esse minus bonam, stante intentione magis bona. Regula siquidem Philosophi in logica docet: quod, *si, de quo minus videtur inesse, inest; multo plus, de quo magis videtur inesse, inerit.* Ad rem igitur. Minus videtur, quod, stante intentione bona, possit voluntas esse mala, quam, quod, stante intentione magis bona, possit voluntas esse minus bona: quoniam bonum, & malum non sunt in eodem genere, sicut magis, & minus bonum. Minus ergo videtur verisimile, quod, intentione stante bona, possit voluntas esse mala; quam quod, illa stante magis bona, possit hæc esse minus bona. Scriptura igitur per id, quod ostendit primum horum posse esse verum, ut de filiis supra patet, simul ostendit, quod multo magis secundum potest esse verum. Ergo ipsa in præmissa *Matth.* 15. auctoritate, loquendo scholastice, dixit; quod quantitas bonitatis in voluntate non dependet a quantitate bonitatis in intentione. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS IX. 123

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

1. *d.* 48. *a.* 1. *& ver. qu.* 23. *a.* 7. *cor.*

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isa. 55. *Sicut exaltantur cœli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, & cogitationes meæ a cogitationibus vestris.* Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur, quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam. quod est inconveniens.

2. Præterea. Sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina: Sed non requiritur ad scientiam nostram, quod sit conformis scientiæ divinæ. multa enim Deus scit, quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur, quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea. Voluntas est actionis principium: Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur, quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis:* Quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi*, ut August. dicit in Enchir. (*implic. ex cap.* 106. *tom.* 3. *sed expres. in Psal.* 32. *conc.* 1. *super illud, Rectos decet collaudatio, to.* 8.) Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*a.* 7. *hu. q.*) bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. (*q.* 1. *ar.* 8.) *Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum.*

Hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem divinam, ut objectum proprium ejus: illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium, quæ

sunt

sunt illius generis. Unumquodque autem rectum, & bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo *ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur, quod conformetur voluntati divinæ*.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: Et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, inquantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divinæ, inquantum est agenti conveniens: Et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad Secundum, & ad Tertium argumentum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod bonitas voluntatis humanæ dependet ex conformitate voluntatis divinæ. A D. Augustino quidem: ut ponitur cum Evangelio *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod, postquam Deus, vel præcipiendo, vel prohibendo, explicavit voluntatem suam, ut *Exo.* 21. *Levit.* 11. 19. 20. dicit ly *sancti eritis*, vel ly *sancti estote*. Post expositionem enim voluntatis suæ mentionem facere de sanctitate nostra est aperte scholasticis Theologis ostendere; quod sanctitas nostra dependet ex conformitate ad voluntatem divinam. Ac si per texturam illam in omnibus præmissis locis dixerit Dominus. Voluntatem meam explicavi vobis: & bonitas voluntatis vestræ consistet in adimplere voluntatem meam. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS X. 124

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona.

Inf. qu. 39. *art.* 2. *ad* 3. *&* 2. 2. *qu.* 104. *art.* 4. *ad* 3. *&* 1. *d.* 48. *art.* 3. *&* 4. *& ver. q.* 23. *art.* 7. *&* 8. *& opusc.* 8. *quæst.* 87.

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle, quod ignoramus: bonum enim apprehensum est

eſt objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non poteſt humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea. Deus vult damnare aliquem, quem præſcit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem ſuam divinæ voluntati in volito, ſequeretur, quod homo teneretur velle ſuam damnationem. quod eſt inconveniens.

3. Præterea. Nullus tenetur velle aliquid, quod eſt contra pietatem: Sed ſi homo vellet illud quod Deus vult, hoc eſſet quandoque contra pietatem: puta cum Deus vult mori patrem alicujus, ſi filius hoc idem vellet, contra pietatem eſſet. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem ſuam voluntati divinæ in volito.

Sed Contra eſt, quia ſuper illud Pſal. 32. *Rectos decet collaudatio*, dicit Gloſ. (*Ord. ex Aug. tom.* 8.) *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult*: Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

Præterea. Forma voluntatis eſt ex objecto, ſicut & cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem ſuam voluntati divinæ, requiritur, † *al. ſequitur* † quod teneatur conformare in volito.

Præterea. Repugnantia voluntatum conſiſtit in hoc, quod homines diverſa volunt: Sed quicunque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem. Ergo quicunque non conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex prædictis patet, (*art.* 5. *hu. qu.*) voluntas fertur in ſuum objectum, ſecundum quod a ratione proponitur: Contingit autem aliquid a ratione conſiderari diverſimode, ita quod ſub una ratione eſt bonum, & ſecundum aliam rationem non bonum. Et ideo ſi voluntas alicujus velit illud eſſe, ſecundum quod habet rationem boni, eſt bona: & voluntas alterius, ſi velit illud idem non eſſe, ſecundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona: Sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occiſionem latronis, quia juſta eſt: voluntas autem alterius, puta uxoris, vel filii, qui vult non occidi ipſum, inquantum eſt ſecundum naturam mala occiſio, eſt etiam bona.

Cum autem voluntas ſequatur apprehenſionem rationis, vel intellectus, ſecundum quod ratio boni apprehenſi fuerit communior, ſecundum hoc & voluntas

luntas fertur in bonum communius: sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia, & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: Uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; & secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id, quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor, & gubernator. Unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem: aut e converso, ut dictum est. (*hic supra*) Et ideo contingit, quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem: aut e converso. Et inde est etiam, quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter; bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum divinum, & commune: sed non *materialiter*, ratione jam dicta. (*hic sup.*)

Sed tamen *quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ*: quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo: secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo,

sicut

ſicut a cauſa effectiva. Unde conſuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ: quia vult hoc, quod Deus vult eum velle.

Eſt & alius modus conformitatis ſecundum rationem cauſæ formalis, ut ſcilicet homo velit aliquid ex charitate, ſicut Deus vult: Et iſta etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod eſt proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, ſecundum rationem communem, quale ſit, ſcire poſſumus. Scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult ſub ratione boni. Et ideo quicunque vult aliquid ſub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari neſcimus, quid Deus velit: Et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem noſtram divinæ voluntati. In ſtatu tamen gloriæ omnes videbunt in ſingulis, quæ volent, ordinem eorum ad id, quod Deus circa hoc vult: Et ideo non ſolum formaliter, ſed materialiter in omnibus ſuam voluntatem Deo conformabunt.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus ſub ratione damnationis, nec mortem alicujus, inquantum eſt mors: quia ipſe *vult omnes homines ſalvos fieri:* Sed vult iſta ſub ratione juſtitiæ. Unde ſufficit circa talia, quod homo velit juſtitiam Dei, & ordinem naturæ ſervari.

Unde patet ſolutio ad Tertium.

Ad primum vero, quod in contrarium objiciebatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipſam rem volitam: quia voluntas principalius fertur in finem, quam in id quod eſt ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpecies, & forma actus magis attenditur ſecundum rationem objecti, quam ſecundum id, quod eſt materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non eſt repugnantia voluntatum, quando aliqui diverſa volunt non ſecundum eandem rationem: Sed ſi ſub una ratione eſſet aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non eſt in propoſito.

AP-

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem oſtendas, & recte intelligas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, quod tenetur, & non tenetur homo conformare voluntatem ſuam divinæ in volito. Ut de utroque habetur Mar. 14. *Pater transfer calicem hunc a me, ſed non, quod ego volo, ſed quod tu*. Vide & voluntatem Chriſti abſque ullo peccato non conformari divinæ in volito, per ly *transfer calicem hunc a me*, inquantum ſcilicet nolebat mortem, quam tamen volebat divina voluntas, & voluntatem ejuſdem Chriſti conformari divinæ in volito per ly *non quod ego volo, ſed quod tu*, inquantum ſcilicet mortem vult, quam divina voluntas volebat. *Secundo* vides, &c.

Q U Æ S T I O XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de bonitate, & malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quæruntur ſex.

Primo. Utrum bonitas, & malitia per prius ſit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.
Secundo. Utrum tota bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.
Tertio. Utrum ſit eadem bonitas, & malitia interioris, & exterioris actus.
Quarto. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia ſupra actum interiorem.
Quinto. Utrum eventus ſequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad actum exteriorem.
Sexto. Utrum idem actus exterior poſſit eſſe bonus, & malus.

A R T I C U L U S I. 125

Utrum bonitas, vel malitia per prius ſit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

AD Primum ſic proceditur. Videtur, quod *bonum*, & *malum* per prius conſiſtat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut ſupra dictum eſt: (*q.* 19. *art.* 1. & 2.) Sed actus exterior eſt obje-

ctum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo *bonum*, & *malum* per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Præterea. *Bonum* per prius convenit fini; quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem; actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est: (*q.* 1. *a.* 1. *ad* 2.) actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius, quam in actu voluntatis.

3. Præterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est: (*q.* 18. *a.* 6.) Sed id, quod est formale, est posterius: nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est *bonum*, & *malum* in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in lib. 1. Retractationum, (*cap.* 9. *parum a med. tom.* 1.) quod *voluntas est, qua peccatur, & recte vivitur*. Ergo bonum, & malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni, vel mali *dupliciter*. *Uno modo* secundum genus suum, & secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. *Alio modo* dicitur aliquid esse bonum, vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod *ista ratio* boni, *vel* mali, *quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorem*.

Bonitas autem, vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, & debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est, quam bonitas actus voluntatis: Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum apprehensum. & ordinatum per rationem: Et sic est prius bonum, quam actus voluntatis: Inquantum vero consistit

ſiſtit in executione operis, eſt effectus voluntatis, & ſequitur voluntatem.

Ad ſecundum dicendum, quod finis eſt prior in intentione, ſed eſt poſterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma, ſecundum quod eſt recepta in materia, eſt poſterior via generationis, quam materia, licet ſit prior natura: Sed ſecundum quod eſt in cauſa agente, eſt omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem, ſicut cauſa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis eſt forma exterioris actus, ſicut in cauſa agente exiſtens.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & in ſenſu recto intelligas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, & Auguſtino, quod bonum, & malum morale per prius conſiſtit in voluntate, quam in actu exteriori. A D. Auguſtino quidem, ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Matth. 12. *Facite arborem bonam, & fructus ejus bonos*. Et cap. 15. *De corde exeunt cogitationes malæ: homicidia, adulteria, fornicationes*, &c. Dicendo enim *arborem*; ideſt voluntatem prius faciendam eſſe bonam, poſteaque fructus ejus bonos; item de corde exire, ſcilicet ad extra, fornicationes, adulteria, &c. ſcholaſticis Theologis ad ſenſum planum demonſtrat, quod bonitas, atque malitia in actu voluntatis prius eſt, quam in actu exteriori. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS II. 126

Utrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, & malitia voluntatis.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod tota bonitas, & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. 7. *Non poteſt arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos*: Per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus, ſecundum Gloſ. (*ord. Aug. l.* 1. *cont. Julian. c.* 8. *ante med. to.* 7.) Ergo non poteſt eſſe, quod voluntas interior ſit bona, & actus exterior ſit malus: aut e converſo.

2. Præ-

2. Præterea. Auguſt. dicit in lib. 1. Retractationum, (*cap. 9. to. 1.*) quod nonniſi voluntate peccatur. Si ergo non ſit peccatnm in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu: Et ideo tota bonitas, vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea. Bonum, & malum, de quo nunc loquimur, ſunt differentiæ moralis actus: Differentiæ autem per ſe dividunt genus, ſecundum Philoſophum in 7. Metaph. (*tex 43. to. 3.*) Cum igitur actus ſit moralis ex eo quod eſt voluntarius, videtur, quod *bonum*, & *malum* accipitur in actu ſolum ex parte voluntatis.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. contra mendacium, (*cap. 7. parum ante med. tom. 4.*) quod *quædam ſunt, quæ nullo quaſi bono fine, aut bona voluntate poſſunt bene fieri*.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut jam dictum eſt, (*ar. præc.*) in exteriori actu poteſt conſiderari *duplex* bonitas, vel malitia: *Una* ſecundum debitam materiam, & circumſtantias: *Alia* ſecundum ordinem ad finem.

Et illa quidem, quæ eſt ſecundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate: Illa autem, quæ eſt ex debita materia, vel circumſtantiis, dependet ex ratione. Et ex hac dependet bonitas voluntatis, ſecundum quod in ipſam fertur.

Eſt autem conſiderandum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*qu. præc. ar. 6. ad. 1.*) ad hoc quod aliquid ſit malum, ſufficit unus ſingularis defectus: ad hoc autem quod ſit ſimpliciter bonum, non ſufficit unum ſingulare bonum, ſed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas ſit bona & ex objecto proprio, & ex fine, conſequens eſt, actum exteriorem eſſe bonum. Sed *non ſufficit ad hoc quod actus exterior ſit bonus, bonitas* † al. bonitate † *voluntatis, quæ eſt ex intentione finis: Sed ſi voluntas ſit mala ſive ex intentione finis, ſive ex actu volito, conſequens eſt, actum exteriorem eſſe malum*.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout ſignificatur per arborem bonam, eſt accipienda, ſecundum quod habet bonitatem ex actu volito, & ex fine intento.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, ſed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod *voluntarium* dicitur non ſolum actus interior voluntatis, ſed etiam actus exte-

exteriores, prout a voluntate procedunt, & ratione: Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni*, & *mali*.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo :* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod non tota bonitas, & malitia actus exterioris dependet ex voluntate, idest quod actus exterior bonitatem quandam, & malitiam secundum se, vel circumstantias habet, præter malitiam, & bonitatem, quam habet ex dependentia a voluntate. A D. Aug. quidem, ut *in arg. cont.* Ex eo enim, quod quædam nulla bona voluntate possunt bene fieri, patet, quod illa mala habent malitiam scorsum a malitia, quam habent a voluntate. Cum enim talia a voluntate nullam malitiam habere, imo bona voluntate fieri, præsupponantur: constat, quod, si non possunt bene fieri, habeant suam malitiam aliunde, quam a voluntate. A scripturis vero per hoc, quod dicitur Luc. 6. *Unaquæque arbor de fructu suo cognoscitur*, & Matth. 7. *A fructibus eorum cognoscetis eos*. Per fructus enim intelligit opera bona, vel mala. Patet autem, quod voluntatem hominis intus existentem nemo videre potest juxta illud Hierem. 17. *Pravum est cor hominis, & quis cognoscet illud?* Si ergo actus exterior nullam bonitatem haberet præter illam, quam habet a voluntate, sequeretur, quod ejus bonitas, & malitia non posset a nobis cognosci, cum voluntatis actus interior sit nobis ignotus: sequeretur & ultra, quod Dominus nihil, immo falsum, impossibileque dixisset in ly *a fructibus eorum cognoscetis eos*, id, quod est maxima blasphemia. Necesse est igitur dicere, quod isto suo dicto Dominus quandam bonitatem, & malitiam esse in actu exteriori notificavit, quæ a nobis cognosci potest, & consequenter quæ a voluntate, ut sic, non dependet. Item per ly *manifesta sunt opera carnis, quæ sunt*, &c. *qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Dicuntur enim manifesta, & excludere, scilicet manifeste, a regno Dei, quia malitiam eis inesse manifestum est nobis. Hoc autem non esset: si tota eorum malitia dependeret a voluntate. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina hæc, &c.

AR-

ARTICULUS III.

Utrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris, & interioris actus.

Inf. art. 4. ad 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non eadem sit bonitas, vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva, vel appetitiva: actus autem exterioris principium est potentia exequens motum: Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus: Actus autem est subjectum bonitatis, vel malitiæ: Non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris, & exterioris actus.

2. Præterea. Virtus est, *quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 6. in princ. to.* 5.) Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante; & alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet in princ. 2. Eth. (*cap.* 1. *to.* 5.) Ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis; & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea. Causa, & effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa suiipsius: sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso ut dictum est. (*ar.* 1. *&* 2. *hu. qu.*) Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed Contra est, quod supra ostensum est, (*q.* 18. *ar.* 6.) quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem: ex formali autem, & materiali fit unum, ergo est una bonitas actus interioris, & exterioris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*qu.* 17. *ar.* 4. *& q.* 18. *ar.* 6. *ad* 3.) actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum, qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis, vel malitiæ, & quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod *quandoque est eadem bonitas, vel malitia interioris actus, & exterioris, quandoque alia, & alia.*

Sicut enim dictum est, (*qu.* 18. *ar.* 6.) prædi-

dictæ duæ bonitates, vel malitiæ, scilicet interioris, & exterioris actus, adinvincem ordinantur. Contingit autem in his, quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur: sicut potio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa. unde non est alia bonitas sanitatis, & potionis, sed una & eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, præter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod *quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, & malitia actus voluntatis quæ per se respicit finem, & actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam, vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, & bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia:* Ita tamen, quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem; & bonitas materiæ, & circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est. (*ar. 1. hu. qu.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod actus interior, & exterior sunt diversi secundum *genus naturæ:* sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum *in genere moris*, ut supra dictum est. (*qu. 17. ar. 4.*)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 12. parum a princ. to. 5.*) virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines: prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est, quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut a sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad me-

di-

dicinam, & urinam: nec alia sanitas est medicinæ, & urinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit, & urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, & e converso; scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in recto sensu intelligas, meri o insinuatum fuisse a scripturis, quod eadem est bonitas actus exterioris, & actus interioris. Ut per hoc, quod dicitur Matth. 10. *Quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum, in nomine Discipuli: Amen dico vobis, non perdet mercedem suam. In nomine* (inquit) *Discipuli*, hoc est, in nomine meo, quia Christi estis; sunt enim relativa Discipulus, & Magister: præter quod *Marc. nono* sic, quasi per expositionem, habetur. Vide ergo bonitatem actus interioris voluntatis in ly *in nomine Discipuli*; Vide bonitatem actus exterioris in ly *dederit Calicem aquæ frigidæ tantum*. Clarum est, quod dare ad bibendum Calicem aquæ frigidæ tantum non dicit secundum se actum meritorium, immo est secundum speciem suam actus indifferens, qui scilicet potest bono, & malo animo fieri, *q.* 18. *ar.* 8. bonitatem igitur suam, præsertimque meritoriam, actus iste exterior habet ex hoc solum, quod ordinatur ad aliud, idest ad hunc finem, scilicet faciendi rem gratam Christo hujus Discipuli magistro, & propter hoc, quod amore Christi datur, mercedem recipit. Unam itaque solum, eandemque bonitatem esse utriusque actus tum exterioris, tum interioris, affirmavit ibi Dominus, si scholastica lingua præsentis propositi utatur, sed, & quare in utroque sit eadem bonitas, connotavit, quia scilicet unus ipsorum non est bonus, nisi ex ordine ad alterum. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS IV. 128

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Inf. q. 24. a. 3. cor. & 22. q. 76. a. 4. ad 2. & 2. d. 4. a. 3. & mal. q. 2. a. 2. ad 8.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus super Matth. (*hom. 19. parum a princ.*) *Voluntas est, quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo*. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet; sed propter alios, ut omnes intelligant, quia justus est Deus. Sed *malum*, vel *bonum* magis est æstimandum secundum judicium Dei, quam secundum judicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea. Una & eadem est bonitas interioris, & exterioris actus, ut dictum est: (*art. præc.*) Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea. Tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam; quia tota derivatur a bonitate divina: Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est. (*ar. præc.*) Non ergo unum eorum addit in bonitate, vel malitia super alterum.

Sed Contra. Omne agens intendit consequi bonum, & vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate, vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem, vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere. quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem.*

Nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere *tripliciter*. *Uno modo* secundum numerum: puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, & tunc quidem non facit, postmodum autem vult, & facit, duplicatur

actus voluntatis; & sic fit duplex bonum, vel duplex malum. *Alio modo* quantum ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, & propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est, quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel malo, & secundum hoc est pejor, vel melior. *Tertio* secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles, vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem, quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, & debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus, & finis: Et hoc modo addit ad bonitatem, vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quæ opportunitate data operetur: Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam, vel præmium in operando bonum, aut malum; ita non tollit aliquid de præmio, vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu, nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris, quam habet a bonitate finis: Sed bonitas actus exterioris, quam habet a materia, & circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis, quæ est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu volito: sed comparatur ad ipsam, ut ratio, & causa ejus, sicut supra dictum est. (*a. 1. hu. qu.*)

Et per hoc etiam patet solutio ad Tertium.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito

a scripturis insinuatum fuisse, quod actus exterior addit ad bonitatem, vel malitiam actus interioris. Ut Mat. 5. *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio, qui dixerit racha, reus erit Concilio, qui dixerit fatue, reus gehennæ ignis*. Actus enim hic exterior, scilicet dicere racha, vel dicere fatue, addit ad malitiam actus hujus interioris, scilicet irascendi. Nisi enim adderet in malitia super eam, non adderet in pœna ipsi malitiæ debita: ut patet. Addit autem pęnam, quia dicere racha, fert secum esse reum concilio, & dicere fatue, fert secum esse reum gehennæ ignis, quorum utrumvis est pœna major, quam esse reum judicio, quæ assignabatur ei, qui irascitur fratri suo. *Secundo* igitur habes; quomodo & per articuli ipsius rationem, & per hanc Evangelii auctoritatem, interimas hæresim *Antinomorum* dicentium, Operum legem esse rejiciendam, & *Buceri* dicentis, Omnium nostrorum operum nullam habendam esse rationem. Contra hujusmodi hęreses vide Veritates Aureas super totam legem veterem, *Gen.* 2. *concl.* 6. & *Num.* 14. *concl.* 9. Item *Deut.* 6. *concl.* 8. & *c.* 28. *concl.* 2. & 3. *Tertio* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 129

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

Inf. q. 73. *a.* 8. & *ma. q.* 1. *a.* 3. *ad.* 15. & *q.* 3. *a.* 10. *ad* 5.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod eventus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa: sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. ergo virtute præexistunt in actibus: Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum, vel malum: nam virtus est, quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in 2. Ethic. (*ca.* 6. *in princ. to.* 5.) Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

2. Præterea. Bona, quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione Doctoris: Sed hujusmodi bona redundant ad meritum Prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philippen. 4. *Fratres mei charissimi, & desideratissimi, gaudium meum, & corona mea*. Ergo eventus

sequens addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

3. Præterea. Pœna non additur, nisi crescente culpa: unde dicitur Deuter. 25. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*. Sed ex eventu sequente additur ad pœnam. Dicitur enim Exod. 21. quod *si bos fuerit cornupeta ab heri, & nudius tertius, & contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum, aut mulierem, & bos lapidibus obruetur, & dominum illius occident:* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

4. Præterea. Si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo, vel sententiam dando, & mors non sequatur, non contrahitur irregularitas: contraheretur autem, si mors sequeretur, ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Sed Contra. Eventus sequens non facit actum malum, qui erat bonus, nec bonum, qui erat malus: puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei, qui eleemosynam facit: & similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille, qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. *Si est præcogitatus, manifestum est, quod addit ad bonitatem, vel malitiam actus*. Cum enim aliquis cogitat, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est: Quia *si per se sequitur ex tali actu, & ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus*. Manifestum est enim, meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; & pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, & ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem, vel ad malitiam actus. Non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causæ exi-

xistimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona, quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione Doctoris, sicut effectus per se. Unde redundant ad præmium Prædicatoris, & præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille, pro quo illa pœna infligenda mandatur, & per se sequitur ex tali causa, & iterum ponitur ut præcogitatus: & ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpam: Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod eventus sequens addit, & non addit ad bonitatem, vel malitiam actus, ad quem sequitur Quod addat: ut 1. Thessal. 5. *Noveritis eos, qui laborant inter vos, & præsunt vobis in Domino, & manent vos, ut habeatis illos abundantius in charitate propter opus illorum*. Ac si aperte dicat: Ex opere illorum, qui vel laborant inter vos, vel præsunt vobis in Domino, vel monent vos, sequuntur multa bona, & ideo abundantiori honore charitativo, tamquam ex hoc eventu meliores illos judicantes, debetis illos prosequi. Simile sentiendum est de dicto 1. Tim. 5. *Qui bene præsunt, presbyteri, duplici honore digni habeantur; maxime qui laborant in verbo, & doctrina*. Simile dic ibi 2. Tim. 2. *Hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt & alios docere*. Ex eventu enim secuturo reputantur meliores illi presbyteri docentes, quam qui actualiter non docent; & commendantes doctrinam auditoribus idoneis futuris ad alios docendos, quam commendantes ipsam auditoribus non ad hoc idoneis. Ex præmissis scripturis arg. tu ab oppositis quoque de docentibus pestifera, quod scilicet de eventu secuturo, idest ex natura doctrinæ talis sequenti pejores judicandi sunt illi, & consequenter majori supplicio, atque ignominia digni, quam alii similes non docentes: ut de hæresiarchis respectu aliorum hæreticorum. Apostolus ergo per illa, si scholasticam linguam assumat, dixit; Eventus per se ad a-

actum aliquem sequens addit bonitatem, vel malitiam super ipsum actum. Quod autem non addat, insinuatur Ezech. 33. *Si annunciante te ad impium, ut a viis suis convertatur, non fuerit conversus a via sua, ipse morietur in iniquitate sua, porro tu animam tuam liberasti*. Per hoc enim, quod non conversio auditoris a peccato actum prædicatoris de se bonum non reddit malum, monstratur universaliter, quod eventus per accidens ad actum aliquem sequens non addit malitiam, nec bonitatem super actum ipsum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, doctrina præsens Angelica viciſſim declaretur, &c.

ARTICULUS VI. 130

Utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

Inf. q. 72. a. 6. co. & 22. q. 99. a. 2. ad 2. & a. 3. ad 2. & 2. d. 40. a. 4. & mal. q. 2. a. 4. & ver. q. 1. a. 4. co. & q. 2. a. 3. co.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod unus actus possit esse bonus, & malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in 5. Physic. (*tex.* 39. & 40. *to.* 2.) Sed unus motus continuus potest esse bonus, & malus: puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

2. Præterea. Secundum Philosophum in 3. Physic. (*tex.* 20. & 21. *to.* 2.) *actio, & passio sunt unus actus*: sed potest esse passio bona, sicut Christi; & actio mala, sicut Judæorum. ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

3. Præterea. Cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini; sicut actio instrumenti est actio artificis: Sed potest contingere, quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona; & ex voluntate mala servi, & sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus, & malus.

Sed Contra. Contraria non possunt esse in eodem: sed *bonum*, & *malum* sunt contraria. ergo unus actus non potest esse bonus, & malus.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, & esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud ge-

genus: sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis: tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra. *Et secundum hoc nihil prohibet, aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris: sicut & e converso*, ut dictum est. (*art. 3. hu. q.*) Ambulatio enim continua est unus actus secundum *genus naturæ*: potest tamen contingere, quod sint plures secundum *genus moris*, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali: si tamen sit unus unitate naturæ, & non unitate moris, potest esse bonus, & malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus, qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus *unitate naturæ*, non est tamen unus *unitate moris*.

Ad secundum dicendum, quod actio, & passio pertinet ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii. Et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter; & potest ex una parte inesse *bonum*, & ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini. unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, & in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod unus actus potest, & non potest esse bonus, simulque malus. Quod possit, insinuatur per hoc, quod dicitur Job. 1. *Dixit ergo Dominus ad Satan. Ecce universa, quæ habet, in manu tua sunt. Egressusque est Satan a facie Domini*. Item c. 2. *Ecce in manu tua est. Egressus igitur Satan a facie Domini.* Non enim eadem intentione, scilicet bona, qua Dominus tentandi licentiam dedit, executus est Satan illam, sed intentione mala, id, quod notanter significatur per ly *egressus a facie Domini*, & consequenter per

hoc ostenditur, quod idem actus tentationis fuit bonus ex parte Domini, & malus ex parte diaboli. Simile profecto ei, quod in *minori* argumenti *tertii* dicebatur. Quod vero possit, insinuatur per hoc, quod dicitur Mat. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos fructus facere*: unde enim arbor, idest voluntas bona, dum manet bona, non potest actum malum producere, neque mala, dum manet mala, bonum: constat, quod idem actus non potest esse bonus, & malus. Nam bonus nonnisi ab arbore bona, & malus nonnisi a mala producitur, & consequenter actus de necessitate est plures numero morali, si debeat esse bonus, & malus. Alioquin arbor bona non produceret solummodo fructum bonum, neque mala solummodo malum, quoniam fructus ille moraliter unus, qui ponitur esse bonus, & malus, ab arbore una, sive bona, sive mala, produceretur. Unde, si esset bona, aliquid mali, si autem esset mala, aliquid boni faceret, id, quod est contra sanctum Evangelium. Per sententiam ergo illam Mat. 7. Scriptura, tamquam scholastice loquens, dicit, quod fructus, idest actus unus, cum ab aliqua duarum arborum procedat, non potest simul esse bonus, & malus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XXI.

De his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo. Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio. Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.

Quarto. Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

AR-

ARTICULUS I. 131

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Mal. q. 2. ar. 2. ad 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in 2. Physic. (*tex.* 82. *to.* 2.) Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ: Ea autem, quæ sunt secundum artem, & rationem imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea. Peccatum, ut dicitur in 2. Phys. (*loc. cit.*) accidit in natura, & arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura, vel arte: Sed bonitas, vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & ejus prosecutione. Ergo videtur, quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur, quod ubicunque esset *malum*, ibi esset peccatum: hoc autem est falsum: nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed Contra. Bonitas actus humani, ut supra ostensum est, (*qu.* 19. *ar.* 4.) principaliter dependet a lege æterna; & per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat a lege æterna: Sed hoc facit rationem peccati. dicit enim August. 22. cont. Faust. (*c.* 27. *in princ. to.* 6.) quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum, quod *malum* in plus est, quam peccatum; sicut & *bonum* in plus est, quam *rectum*. quælibet enim privatio boni in quocunque constituit rationem mali. sed peccatum proprie consistit in actu, qui agitur propter finem ali-

quem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quæ quidem regula in his, quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scil. actus ab ordine activi principii ad finem: Quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero, quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna. Quandocunque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, (*qu.* 19. *ar.* 3. *&* 4.) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc, quod recedit ab ordine rationis, & legis æternæ: & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ. Unde sequitur, *quod actus humanus, ex hoc quod est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.*

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secumdum dicendum, quod *duplex* est finis, sc. *ultimus*, & *propinquus*. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati, non autem defficit a quocunque fine proximo: operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis: licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudnis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum. & ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem proprie consistit in actu. sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est. (*qu.* 48. *ar.* 5. *ad* 4. *&* *ar.* 6. *ad* 3.)

AR-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito insinuatum a scripturis, & August. quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. A Div. Aug. quidem: ut cum discursu ponitur *in arg. con.* A scripturis vero per hoc, quod justi dicuntur recti, psalm. 32. *Exultate justi in Domino, rectos decet collaudatio*. Et iniqui vocantur peccatores, psal. 100. *Interficiebam omnes peccatores terræ, ut disperderem de civitate Domini omnes operantes iniquitatem*. Justi autem sunt, quorum actus est bonus, & iniqui, quorum actus est malus, secundum illud Jo. 5. *procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ, qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii*. Actus ergo bonus dicetur etiam rectus, cum justi sint recti, & actus malus dicetur peccatum, cum iniqui, idest non æqui (hos & malos vocamus) sint peccatores. Rectus autem non diceretur actus bonus (ut patet) nisi haberet rationem rectitudinis, nec malus actus diceretur peccatum, nisi haberet rationem peccati. Scriptura igitur per hoc, quod homines bonos vocavit rectos, & homines malos dixit peccatores, scholasticis perspicacibus subindicavit a causis actionum, quod actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habet rationem rectitudinis, vel peccati. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 132

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

3. d. 24. a. 1. q. 2. cor. & 4. d. 16. q. 3. ar. 2. q. 1. ad 1. & q. 6. a 2. ad 3. & mal. q. 2. a. 2. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, non habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his, quæ aguntur a natura, ut dicitur in 2. Phys. (*tex.* 82. *to.* 2.) sed tamen ea, quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia, ut dicitur in 3. Ethic. (*c.* 5. *to.* 5.) ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ; & per conse-

quens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis; quia, ut dicitur in 2. Physi. (*tex.* 82. *to.* 2.) *peccat Grammaticus non recte scribens, & Medicus non recte dans potionem*: Sed non culpatur artifex ex hoc, quod aliquid malum facit; quia ad industriam artificis pertinet, quod possit & bonum opus facere, & malum, cum voluerit. Ergo videtur, quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea. Dionys. dicit in 4. cap. de div. nom. (*par.* 4. *lect.* 22.) quod *malum est infirmum, & impotens*: sed infirmitas, vel impotentia vel tollit, vel diminuit rationem culpæ. non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc, quod est malus.

Sed Contra est, quod Philos. dicit, (1. *Ethic. c.* 12. *&* 7. *Magn. Moral. c.* 19. *to.* 5.) quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria*: Sed actus boni sunt actus virtutis; quia virtus est, quæ *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2. Ethic. (*c.* 6. *to.* 5.) unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis.

Respondeo dicendum, quod sicut *malum* est in plus, quam peccatum; ita peccatum est in plus, quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. (*q.* 1. *a.* 1. *&* 2.) Unde relinquitur, quod *bonum, vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis, vel culpæ*, in quibus idem est *malum, peccatum*, & *culpa*.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum. & ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particula-

larem, quod est aliquid per rationem excogitatum: In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ: Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, (*a. 1. hu. qu.*) in actu artis contingit *dupliciter* esse peccatum. *Uno modo* per deviationem a fine particulari intento ab artifice: Et hoc peccatum erit proprium arti: puta si artifex intendens facere bonum opus faciat malum, vel intendens facere malum faciat bonum. *Alio modo* per deviationem a fine communi humanæ vitæ: Et hoc modo dicetur peccare, intendat facere malum opus, & faciat, per quod alius decipiatur: Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex, inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum, & malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ: Et ideo culpatur ex tali peccato homo, & inquantum est homo, & inquantum moralis est. Unde Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap. 5. cir. fi. t. 5.*) quod *in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus*; sicut & in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis: & ideo nec tollit, nec diminuit rationem culpæ.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & philosopho insinuatum, quod humanus actus ex eo, quod etiam bonus, vel malus, habet rationem laudis, vel culpæ. A Philos. quidem, ut *in arg. con.* A. scripturis autem per hoc, quod de facientibus bonos actus dicitur Eccl. 44. *Laudemus viros gloriosos*. Et cap. 31. *Beatus, qui post aurum non abiit, quis est hic, & laudabimus eum?* Item per hoc, quod de actu malo Israelis dicitur Num. 15. *Rogabit Sacerdos, & dimittetur, quoniam culpa est omnis populi per ignorantiam*. Si enim viri bona agentes, qui nominantur viri gloriosi, laudantur, & agentes mala dicuntur culpam incurrisse; quis Theologus actus non videat hic: quod scripturæ, si scholastica lingua u-

tan-

lantur, subtiliter dixerunt, quod actus humanus ex eo, quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis? *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 133

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti.

2. d. 40. a. 5. Et 4. d. 16. q. 3. a. 1. q. 1. ad 1. Et mal. q. 2. ar. 2. ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humanus non habeat rationem meriti, vel demeriti propter suam bonitatem, vel malitiam. *Meritum* enim, & *demeritum* dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his, quæ ad alterum sunt: Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti.

2. Præterea. Nullus meretur pœnam, vel præmium ex hoc quod disponit, ut vult, de eo cujus est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius: Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quod bene, vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam, vel præmium.

3. Præterea. Ex hoc quod aliquis sibiipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio: & eadem ratio est de malis: Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, & perfectio agentis: actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed Contra est, quod dicitur Isa. 3. *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum: retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Respondeo dicendum, quod *meritum*, & *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam: Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars, & membrum totius societatis. Quicunque ergo agit aliquid

liquid in bonum, vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi *dupliciter* ratio meriti, vel demeriti: *Uno modo*, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat, vel offendit: *Alio modo*, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio, *primo* quidem, & principaliter a toto collegio, *secundario* vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit, quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur † *al. deest non* † ei retributio, inquantum est bonum, vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi forte a seipso, secundum quandam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet, quod *actus bonus*, *vel malus* habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis: rationem vero rectitudinis, & peccati, secundum ordinem ad finem: *rationem vero meriti*, *&* *demeriti*, *secundum retributionem justitiæ ad alterum*.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni, vel mali, licet non ordinentur ad bonum, vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid, vel demeretur; inquantum actus suos bene, vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene, vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum, vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est. (*in corp. art.*)

AP-

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuiſſe a ſcripturis, & Concilio, quod bonus actus habet rationem meriti, & conſequenter, quod malus demeriti. A ſcripturis quidem, ut *Iſa*. 3. ſecundum quod *in arg. cont*. Item Pſal. 118. *Inclinavi cor meum ad faciendas juſtificationes tuas propter retributionem*. Simul & Rom. 4. *Ei*, *qui operatur*, *merces imputatur ſecundum debitum*. Si enim retributio debetur, ideſt ſecundum juſtitiam, facienti juſtificationes, ideſt operanti juſtas actiones, cum hoc, ſecundum præmiſſa, ſit ratio meriti, patet, quod per verba illa David ſcholaſticis demonſtrat intentum, ſcilicet quod actus bonus habet rationem meriti. A Concilio autem Trid. ſeſ. 6. can. 32. *Si quis dixerit*, *hominis juſtificati bona opera ita eſſe dona Dei*, *ut non ſint etiam bona ipſius juſtificati merita*, &c. *Anathema ſit*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 133

Utrum actus humanus, *inquantum eſt bonus*, *vel malus*, *habeat rationem meriti*, *vel demeriti apud Deum*.

Heb. 6. *lect*. 3.

AD Quartum ſic proceditur. Videtur, quod actus hominis bonus, vel malus non habeat rationem meriti, vel demeriti per comparationem ad Deum. Quia, ut dictum eſt, (*ar. præc.*) *meritum*, & *demeritum* importat ordinem ad recompenſationem profectus, vel damni ad alterum illati: Sed bonus actus hominis, vel malus non cedit in aliquem profectum, vel damnum ipſius Dei. dicitur enim Job. 35. *Si peccaveris*, *quid ei nocebis*; *porro ſi juſte egeris*, *quid donabis ei*? ergo actus hominis bonus, vel malus non habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

2. Præterea. Inſtrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum, qui utitur inſtrumento; quia tota actio inſtrumenti eſt utentis ipſo: Sed homo in agendo eſt inſtrumentum divinæ virtutis principaliter ipſum moventis. unde dicitur Iſ. 10. *Numquid gloriabitur ſecuris contra eum*, *qui ſecat in ea*? *aut exaltabitur ſerra contra eum*, *a quo trahitur*? ubi manifeſte hominem agentem comparat inſtrumento.

Ergo

Ergo homo, bene agendo, vel male, non meretur, vel demeretur apud Deum.

3. Præterea. Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum: Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. ult. *Cuncta, quæ fiunt, adducet Deus in judicium, sive bonum, sive malum:* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus *meritum*, vel *demeritum* dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*artic. præc.*) actus alicujus hominis habet rationem meriti, vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, *vel* ratione ejus, *vel* ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis. est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est. (*q.* 19. *ar.* 10.) unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur: Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis. unde ad eum pertinet retribuere pro his, quæ bene, vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator, & rector totius universi, sicut in primo habitum est, (*q.* 103. *a.* 6.) & specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est, quod *actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum*: alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire: Sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat, vel non servat ordinem, quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit, quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet. (*q.* 10. *a.* 4.) & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secun-

fecundum omnia fua: & ideo non oportet, quod quilibet actus ejus fit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam: Sed totum quod homo eft, & quod poteft, & habet, ordinandum eft ad Deum. Et ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, quantum eft ex ipfa ratione actus.

APPENDIX.

EX articul. habes *primo*: quomodo per rationem oftendas, merito fuiffe a fcripturis infinuatum, quod actus hominis bonus, vel malus eft meritorius, vel demeritorius apud Deum. Ut Eccl. ult. fecundum quod extenditur cum difcurfu *in arg. con.* Item Matth. 20. *Dixit Dominus vineæ procuratori fuo, voca operarios, & redde illis mercedem.* Et 2. Corinth. 5. *Omnes nos manifeftari oportet ante tribunal Chrifti, ut referat unufquifque, prout geffit, five bonum, five malum.* Simulque cum dicto 1. Cor. 3. *unufquifque propriam mercedem accipiet.* Vide *ar.* 3. *appen. Secundo* igitur habes: quomodo & per rationem, & per fcripturas interimas hærefes *Antinomorum* dicentium; Operum legem effe rejiciendam. Item *Amfdorphianorum* dicentium: Opera bona effe perniciofa ad falutem. Item *Melanchthonicorum* dicentium; Opera noftra non mereri vitam æternam. Item quorundam aliorum dicentium, quod meritis, ac juftitiæ hominum nihil penitus eft tribuendum. Item aliorum dicentium, quod non propter juftitiam, & æquitatem cordis tribuit quicquam Deus hominibus. Item aliorum dicentium: Merita humana non æftimari apud Deum. Ex artic. enim præfenti, fed & ex *a.* 1. 2. 3. cointelligo namque illos, ad profligandas hærefes prædictas, inquantum contrariantur eis, patet oppofitum optimis rationibus oftenfum. Quapropter & append. art. eorundem contra eafdem recoles. Damnatas quoque videbis ipfas in Veritatibus Aureis fuper totam legem veterem, *Gen.* 2. *conc.* 6. & *cap.* 4. *concl.* 3. & *c.* 18. *concl.* 5. Item *Exod.* 32. *conc.* 3. Item *Num.* 14. *concl.* 9. Item *Deut.* 18. *concl.* 2. 3. Item a dictis fup. *ar. nu.* 39. 128. Item a dictis *in* 2. 2. *ar. nu.* 421. Item a dictis *in Elucid. Addit. ar. nu.* 435. 303. 58. Vide fimilium multorum errores damnatos, fidemque catholicam, circa merita noftrorum operum, declaratam a Con. *Trid. feff.* 6. *capitulis, & Canon.* mul-

multis. *Tertio* vides; quomodo ex iis, si bene pensentur & applicentur, doctrina, &c.

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

POst hoc considerandum est de passionibus animæ.

Et *Primo* in generali. *Secundo* in speciali. In generali autem *quatuor* occurrunt circa eas consideranda. *Primo* quidem de subjecto earum. *Secundo* de differentia earum. *Tertio* de comparatione earum adinvicem. *Quarto* de malitia, & bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. Utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo. Utrum magis in parte appetitiva, quam in apprehensiva.

Tertio. Utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I. 135

Utrum aliqua passio sit in anima.

3. *d.* 15. *q.* 2. *a.* 1. *& verit q.* 26. *a.* 1. *&* 2. *cor.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ: sed anima non est composita ex materia, & forma, ut in primo habitum est. (*q.* 75. *ar.* 5.) ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea. Passio est motus, ut dicitur in 3. Physic. (*tex.* 19. *& seq. to.* 2.) sed anima non movetur, ut probatur in 1. de anima. (*tex.* 36. *& seq. to.* 2.) ergo passio non est in anima.

3. Præterea. Passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abjicit a substantia*, ut dicitur in lib. 6. Topic. (*cap.* 2. *in expic. loci* 19. *to.* 1.) Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in anima.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 7. *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris:* Peccata autem sunt proprie in anima. Ergo & passiones, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

Respondeo dicendum, quod pati dicitur *tripliciter*. *Uno modo* communiter, secundum quod omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur a re: sicut

cut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. hoc autem magis est perfici, quam pati. *Alio modo* dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit *dupliciter*. *Quandoque* enim abjicitur id, quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati; quia recipit sanitatem ęgritudine abjecta. *Alio modo* quando e converso contingit: sicut ægrotare dicitur pati; quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta.

Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem. Quod autem recedit ab eo, quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in primo de generatione (*ex tex.* 18. *to.* 2.) dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, & corruptio secundum quid: e converso autem, quando ex nobiliori ignobilius generatur.

Et *his tribus modis contingit esse in anima passionem*. Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire, & intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est, nisi secundum transmutationem corporalem. Unde *passio proprie dicta non potest competere animæ, nisi per accidens*; inquantum scilic. compositum patitur. Sed in hoc est diversitas. nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. unde tristitia magis proprie est passio, quam lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati, secundum quod est cum abjectione, & transmutatione, proprium est materiæ. unde non invenitur nisi in compositis ex materia, & forma. Sed pati, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscunque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia, & forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, & pati; secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 12. *to.* 2.)

Ad secundum dicendum, quod pati, & moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in 1. de anima (*loc. cit. in arg.*) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione, quæ est cum transmutatione ad deterius. & hujusmodi passio animæ convenire non potest, nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

AP-

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod passio aliqua est in anima. Ut *Rom. septimo*, secundum quod explicatur *in arg. cont.* Item Roman. primo. *In passiones ignominiæ. Nam*, &c. *exarserunt in desideriis suis in invicem.* Item 1. Thessalon: 4. *Non in passione desiderii.* Item Matth. 26. *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Per hæc enim scholasticis a scriptura monstratur, quod passio inclinans ad peccata, quæ ideo passiones peccatorum vocantur, & passio concupiscentiæ carnalis etiam contra naturam, & passio sine peccato, cum transmutatione tamen corporali in deterius, est in anima. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica, &c.

ARTICULUS II. 136

Utrum passio magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva.

Inf. q. 41. ar. 1. cor. & 3. q. 15. a. 4. cor. & ver. q. 26. a. 3. cor. & ad 18. & Dio. 2. lect. 5. & 2. eth. lect. 6. fi. & 1. Pet. lect. 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva, quam in parte appetitiva. *Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum, quæ sunt in genere illo, & causa aliorum*, ut dicitur in 2. Metaph. (*tex. 4. to. 3.*) Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva. Ergo passio est magis in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva.

2. Præterea. Quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur: Sed pars appetitiva est magis activa, quam pars apprehensiva. Ergo videtur, quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali; ita & vis apprehensiva sensitiva: Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio

passio in parte appetitiva sensitiva, quam in apprehensiva sensitiva.

Sed Contra est, quod August. dicit in 9. Civ. Dei, (*c. 4. in princ. to. 5.*) quod *motus animi*, *Græce* πάθη, *nostri autem*, *sicut Cicero*, perturbationes, *quidam* affectiones, *vel* affectus, *quidam vero*, *sicut in Græco habetur*, *expressius* passiones *vocant*. Ex quo patet, quod passiones animæ sunt idem, quod affectiones: Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, & non ad apprehensivam. Ergo & passiones magis sunt in appetitiva, quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*ar. præc.*) nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id, quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt. Unde Phil. dicit in 6. Met. (*tex. 8. to. 3.*) quod *bonum*, & *malum*, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, *sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum. † *al. motum* † Unde & ibidem dicitur, quod *verum & falsum*, quæ ad cognitionem pertinent, *non sunt in rebus*, *sed in mente*. Unde patet, quod *ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva*, *quam in parte apprehensiva*.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio e converso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum. Nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum; cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto: quia in hoc ratio privationis, & defectus consistit: Et ideo, quanto minus recedit a primo, tanto est minus intensum. Et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, sc. Deo, invenitur

pa-

parum de ratione potentiæ, & passionis; in aliis autem consequenter plus: Et sic etiam in priori vi animæ, sc. apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus: Et hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiva; sc. ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa: per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in 1. dictum est, (*q.* 78. *a.* 3.) *dupliciter* organum animæ potest transmutari. *Uno modo* transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivę virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem & *alia* naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur: Et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio. Unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi: sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor*. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ; licet utraque sit actus organi corporalis.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustin. quod passio magis est in appetitiva parte, quam apprehensiva. A Div. Aug. quidem, ut cum discursu ponitur *in arg. con.* A scripturis vero, *ut in ar.* 1. *app.* Nam ex eo, quod dicuntur passiones & peccatorum, & desiderii, patet intentum. Peccata enim sunt in vi appetitiva, inquantum sunt voluntaria, & desideria manifeste appetitum important: & consequenter per ly *passiones peccatorum*, & per ly *passiones desiderii*, scriptura, si scholastice loquatur, dicit: Passio est in vi appetitiva. *Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS III. 137

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod passio non magis sit in appetitu sensitivo, quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dion. 2. cap. de div. nom. (*par.* 1. *lect.* 4.) quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*: Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut & in sensitivo.

2. Præterea. Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior: Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum, quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo, quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Gaudium, & amor passiones quædam esse dicuntur: Sed hæc invenitur in appetitu intellectivo, & non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Sripturis Deo, & Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo, quam in intellectivo.

Sed Contra est, quod dicit Damascenus in 2. lib. (*orth. fid. cap.* 22.) describens animales passiones: *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel mali*. Et aliter: *Passio est motus irrationalis animę per susceptionem boni, & mali*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*a.* 1. *hu. q. & a.* 2. *ad* 3.) passio proprie invenitur, ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi, & non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet, quod *ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi, quam intellectivi*, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas. (*in arg. sed cont.*)

Ad primum ergo dicendum, quod *Passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, & conjunctio ad

ipsam

ipſam per amorem: quod tamen fit ſine transmutatione corporali.

Ad ſecundum dicendum, quod magnitudo paſſionis non ſolum dependet ex virtute agentis, ſed ettiam ex paſſibilitate patientis: quia quæ ſunt bene paſſibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi ſit magis activum, quam objectum appetitus ſenſitivi: tamen appetitus ſenſitivus eſt magis paſſivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, & gaudium, & alia hujuſmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus ſecundum appetitum intellectivum, ſignificant ſimplicem actum voluntatis cum ſimilitudine effectus abſque paſſione Unde dicit Auguſt. 9. de civ. Dei: (*cap. 5. fin. to. 5.*) *Sancti angeli & ſine ira puniunt, & ſine miſeriæ compaſſione ſubveniunt. & tamen iſtarum nomina paſſionum conſuetudine locutionis humanæ etiam in eos uſurpantur, propter quandam operum ſimilitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum eſſe a ſcripturis, & Damaſceno: quod paſſio magis eſt in appetitu ſenſitivo, quam intellectivo. A Damaſceno quidem: ut *in argum. cont.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Reg. 15. *Triumphator in Iſrael pœnitudine non flectetur. Neque enim homo eſt, ut agat pœnitentiam.* Nam, ſi propterea in Deo non ponitur paſſio pœnitudinis, quia non eſt, ut homo, ideſt, quia non eſt mutabilis, ut clarius dicit Malach. 3. *Ego Dominus, & non mutor*, conſtat utique per hoc, quod paſſio proprie dicta non eſt in appetitu intellectivo, qui ſolus eſt in Deo; & conſequenter, quod magis eſt in ſenſitivo. *Duo* namque importavit ſcriptura per dictum illud, ut patet conſideranti, ſcilicet *negativam* propoſitionem in ly *pœnitudine non flectetur:* & *affirmativam* in ly *ut homo, ut agat pœnitentiam.* Ac ſi dixerit apertius: In Deo non eſt paſſio. quia non eſt mutabilis; & in homine eſt paſſio, quia eſt mutabilis. Homo autem hoc in loco, quia diſtinguitur contra Deum, denotat appetitum ſenſitivum: ſicut e contrario Deus appetitum intellectivum. Ex his ergo ſcriptura Theologis Scholaſticis relinquit: ut ſecundum ipſam concludant univerſaliter præſens intentum. *Se-*

cundo vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina, &c.

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum abinvicem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de passionum differentia abinvicem.

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo. Utrum passiones, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his, quæ sunt in irascibili.

Secundo. Utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni, & mali.

Tertio. Utrum sit aliqua passio non habens contrarium.

Quarto. Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ adinvicem.

ARTICULUS I. 138

Utrum passiones, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his, quæ sunt in irascibili.

Ver. q. 26. art. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod passiones eædem sint in irascibili, & in concupiscibili. Dicit enim Philos. in Ethicor. (*c. 5. cir. prin. to. 5.*) quod passiones animæ sunt, quas sequitur gaudium, & tristitia: Sed gaudium, & tristitia sunt in concupiscibili: Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili. Non ergo sunt aliæ in irascibili, & aliæ in concupiscibili.

2. Præterea. Matth. 13. super illud, *Simile est regnum cœlorum fermento*, &c. dicit Gloss. (*ordinaria*) Hieron. *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum*: Sed odium est in concupiscibili, sicut & amor, cui contrariatur, ut dicitur in 2. Topic. (*c. 3. loc. 25. to. 1.*) Ergo eadem passio est in concupiscibili, & irascibili.

3. Præterea. Passiones, & actus differunt specie secundum objecta: Sed passionum irascibilis, & concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum*, & *ma-*

malum. Ergo eædem passiones sunt irascibilis & concupiscibilis.

Sed Contra. Diversarum potentiarum actus sunt specie diversi; sicut videre, & audire: Sed irascibilis, & concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est. (*q.* 81. *a.* 2.) Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, (*q.* 22. *a.* 2.) passiones, quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus, quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod *passiones, quæ sunt in irascibili, & in concupiscibili, differunt specie*. Cum enim diversę potentiæ habeant diversa objecta, ut in primo dictum est, (*qu.* 77. *ar.* 3.) necesse est, quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt. Major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum, vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia: ita *in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi*. Actus autem, vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo, quæ passiones sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem in primo, (*q.* 81. *ar.* 2.) quod objectum potentiæ conconcupiscibilis est *bonum*, vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia necesse est, quod interdum anima difficultatem, vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum; inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum *bonum*, vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcunque ergo passiones respiciunt absolute *bonum*, vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, & similia: quæcunque vero passiones respiciunt *bonum*, vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile, vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, & timor, spes, & hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut in primo dictum eſt, (*q.* 81. *ar.* 2.) ad hoc vis iraſcibilis data eſt animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiſcibilis in ſuum objectum tendere prohibetur, *vel* propter difficultatem boni adipiſcendi, *vel* propter difficultatem mali ſuperandi. Et ideo paſſiones iraſcibilis omnes terminantur ad paſſiones concupiſcibilis: Et ſecundum hoc etiam paſſiones, quæ ſunt in iraſcibili, conſequuntur gaudium, & triſtitiam, quæ ſunt in concupiſcibili.

Ad ſecundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieron. iraſcibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiſcibili, ſed propter impugnationem, quæ pertinet ad iraſcibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum, inquantum eſt delectabile, movet concupiſcibilem. Sed ſi bonum habeat quandam difficultatem ad adipiſcendum, ex hoc ipſo habet aliquid repugnans concupiſcibili. Et ideo neceſſarium fuit, eſſe aliam potentiam, quæ in id tenderet; & ratio eſt eadem de malis: Et hæc potentia eſt iraſcibilis. Unde ex conſequenti paſſiones concupiſcibilis, & iraſcibilis ſpecie differunt.

APPENDIX.

EX art. habes 1. quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum eſſe a ſcripturis, quod paſſiones iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt eædem. Ut Heſter 1. *Unde iratus rex*, &c. *nequaquam ultra Vaſthi ingrediatur ad regem*. & cap. 3. *Quod cum audiſſet Aman*, &c. *iratus voluit omnem Judæorum perdere nationem*, & capit. ſeptimo. *Rex ſurrexit iratus*, &c. *dixit*: *Appendite Aman in eo*. Per hæc enim, & ſimilia narrantia, quod ira ſemper repugnare nititur malo ſibi occurrenti, ut paſſim habes in Biblia, monſtratur ſcholaſticis ſpeculativis a ſcriptura, quod iræ objectum eſt aliquid, puta malum, vel bonum, ſub ratione ardui. Ex eo namque, quod iratus repugnat, vel armat ſe ad repugnandum, innuit: quod difficultas eſt in objecto, quam ſuperare vult: ut aſſequatur illud; ſi eſt bonum: ſive ut fugiat illud, ne ſc. præoccupetur ab ipſo, ſi eſt malum. Quantum autem eſt ex parte concupiſcibilis, inſinuatur idem, ſcil. quod non ſunt eædem paſſiones utriuſque potentiæ. Ut poſtquam narratum eſt, quod Judith erat pulchra, & conſequenter aliquid bonum delectabile, ideſt objectum concupiſcibilis, ſubditur in ipſius libri c. 12. *Erat ardens*, ſcilic. *cor*

Holofernis, *in concupiscentia ejus*. Item Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam*. Ecce: quod nulla arduitas proponitur in objecto concupiscibilis: sed solum delectabilitas quædam. Per hoc igitur, quod scripturæ ostendunt, scholastice loquendo; quod objecta tum irascibilis, tum concupiscibilis sunt diversa formaliter, dicunt, tanquam in radice scholastica lingua: Passiones irascibilis, & concupiscibilis abinvicem differunt specie. *Secundo* vides, &c.

ARTICULLUS II. 139

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, & mali.

Inf. q. 40. *ar.* 4. *& q.* 45. *ar.* 1. 2. *&* 3. *d.* 26. *q.* 1. *a.* 3. *corp. & ver. q.* 26. *ar.* 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni*, & *mali*. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est: (*ar. præc. ad* 1.) Sed passiones concupiscibilis non contrariantur, nisi secundum contrarietatem *boni*, & *mali*; sicut amor, & odium, gaudium, & tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea. Passiones differunt secundum objecta, sicut & motus secundum terminos; Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in 5. Physic. (*tex.* 49. *to.* 2.) Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est *bonum*, vel *malum*. Ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

3. Præterea. Omnis passio animæ attenditur secundum accessum, & recessum, ut Avicen. dicit in 6. de naturalibus: Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut *bonum est*, *quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1. Eth. (*in princ. to.* 5.) ita *malum est quod omnia fugiunt*. Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum *bonum*, & *malum*.

Sed Contra. Timor, & audacia sunt contraria, ut patet in 3. Ethic. (*cap.* 7. *to.* 5.) Sed timor, & audacia non differunt secundum *bonum*, & *malum*;

quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur in 3. Physic. (*tex.* 19. *&* *seq. to.* 2.) Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum, vel mutationum. Est autem *duplex* contrarietas in mutationibus, & motibus, ut dicitur in 5. Phys. (*tex.* 47. 48. *&* 49. *to.* 2.) *Una* quidem secundum accessum, & recessum ab eodem termino, quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quæ est mutatio ad esse, & corruptionis, quæ est mutatio ab esse. *Alia* autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quæ est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ *duplex* contrarietas invenitur: *Una* quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet *boni*, & *mali*: *Alia* vero secundum accessum, & recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta: In passionibus autem irascibilis invenitur utraque: Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est, (*art. præc.*) est *bonum, vel malum sensibile* absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem*: Quia nihil refugit bonum, inquantum bonum; sed omnia appetunt ipsum: Similiter nihil appetit malum, inquantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum. & propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*; sicut amor, desiderium, & gaudium: Omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso*; sicut odium, fuga, seu abominatio, & tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum, & recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum*, vel *malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis, vel arduitatis, ut supra dictum est. (*art. præc.*) Bonum autem arduum, sive difficile habet rationem, ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum, & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum

habet

habet rationem, ut vitetur, inquantum eſt malum: & hoc pertinet ad paſſionem timoris. Habet etiam rationem, ut in ipſum tendatur, ſicut in quoddam arduum, per quod ſcilicet aliquid evadit ſubjectionem *mali*, & ſic tendit in ipſum audacia.

Invenitur ergo in paſſionibus iraſcibilis contrarietas ſecundum contrarietatem boni, & mali, ſicut inter ſpem, & timorem: Et *iterum ſecundum acceſſum, & receſſum ab eodem termino*, ſicut inter audaciam, & timorem.

Et per hoc patet reſponſio ad Objecta.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum a ſcripturis, quod paſſiones iraſcibilis habent contrarietatem, & ſecundum contrarietatem boni, ac mali, & ſecundum acceſſum, ac receſſum ab eodem. Ut per hoc, quod dicitur 1. *Reg.* 17. quod alii timore agitati fugiebant a gigante Goliat; & quod David audacter aggreſſus eſt eum. Vide hic, paſſiones iraſcibilis, ſcilicet timorem, & audaciam, habere contrarietatem ſecundum acceſſum, & receſſum ab eodem termino. Item per hoc: quod dicitur *Mat.* 27. quod Judas deſperavit. & *Luc.* 24. quod diſcipuli ſperabant. Patet enim per contextum, quod deſperatio Judæ fuit ex inordinata conſideratione mali perpetrati; & quod ſpes diſcipulorum erat reſpectu boni, ſcil. quod Jeſus Nazarenus eſſet redempturus Iſrael. Præmiſſis ergo ſententiis ſcriptura ſcholaſticis aperit intentum, ſcilicet, quod iraſcibilis paſſiones habent contrarietatem & ſecundum objecta, & ſecundum acceſſum, ac receſſum ab eodem objecto. *Secundo* vides: quomodo ex iis, ſi bene penſentur, & applicentur, &c.

A R T I C U L U S III. 140

Utrum ſit aliqua paſſio animæ non habens contrarium.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod omnis paſſio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim paſſio animæ vel eſt in iraſcibili, vel in concupiſcibili, ſicut ſupra dictum eſt: (*ar. præc.*) Sed utræque paſſiones habent contrarietatem ſuo modo. Ergo omnis paſſio animæ habet contrarium.

2. Præterea. Omnis paſſio animæ habet *bonum*

vel *malum* pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis: Sed passioni, cujus objectum est *bonum*, opponitur passio, cujus objectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea. Omnis passio animæ est secundum accessum, vel secundum recessum, ut dictum est: (*ar. præc.*) Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, & e converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed Contra. Ira est quædam passio animæ: Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in 4. Ethic. (*cap. 5. parum a princ. to. 5.*) Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum, quod *singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium neque secundum accessum, & recessum, neque secundum contrarietatem boni, & mali*. Causatur enim ira ex malo difficili jam imjacente; ad cujus præsentiam necesse est quod *aut* appetitus succumbat; & sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis: *aut* habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram: Motum autem ad fugiendum habere non potest: quia jam malum ponitur præsens, vel præteritum: Et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio *secundum contrarietatem accessus, & recessus:* Similiter etiam nec *secundum contrarietatem boni, & mali*: quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui, vel difficilis: Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio a motu; sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica; (*lib. 2. cap. 3. in princ. to. 6.*) quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*: quod non est oppositum contrarie, sed negative, vel privative.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod ira non habet contrarium, sed privationem, idest cessationem a motu. A Philosopho quidem, ut *in argument. contra*. A scripturis vero, ut Hester 7. *Rex autem iratus dixit: Appendite eum in eo, suspensus est itaque Aman*

man in patibulo, *& regis ira quievit*. Per hoc enim, quod scriptura quietationem iræ opponit iræ, monstrat intentum de privatione, sicut & Philosophus per dictum suum denotat intentum de contrarietate. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, & confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

ARTICULUS IV. 141

Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ adinvicem.

Inf. q. 15. *a.* 3. *&* 4. *co. &* 2. *Eth. le.* 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, & non contrariæ adinvicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta: Objecta autem passionum animæ sunt *bonum*, *& malum*, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem. Ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem adinvicem differunt specie.

2. Præterea. Differentia speciei est differentia secundum formam: sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in 10. Metaphys. (*tex.* 24. *to.* 2.) Ergo passiones ejusdem potentiæ, quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea. Cum omnis passio animæ consistat in accessu, vel recessu ad *bonum*, vel ad *malum*, necesse videtur, quod omnis differentia passionum animæ sit *vel* secundum differentiam boni, & mali, *vel* secundum differentiam accessus, & recessus, *vel* secundum majorem, vel minorem accessum, & recessum: Sed primæ *duæ* differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est: (*ar.* 2. *hu. q.*) *tertia* autem differentia non diversificat speciem; quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse, quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, & non sint contrariæ.

Sed Contra. Amor, & gaudium differunt specie, & sunt in concupiscibili: nec tamen contrariantur adinvicem, quin potius unum est causa alterius; ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ, quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secun-

secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi *dupliciter*: *Uno modo* secundum speciem, vel naturam ipsorum activorum; sicut ignis differt ab aqua: *Alio modo* secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi, vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, *tria* facit in ipso. Nam *primo* quidem dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat: sicut cum corpus leve, quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. *Secundo*, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. *Tertio* dat ei quiescere, in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo *primo* in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. *Secundo*, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: Et hoc pertinet ad passionem desiderii, vel concupiscentiæ: & ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. *Tertio*, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: Et hoc pertinet ad delectationem, vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor, vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo, vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit *bonum*, vel *malum*: Et respectu boni nondum adepti est spes, & desperatio: respectu autem mali nondum injacentis est timor, & audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est; (*a. prec.*) sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt *tres* conjugationes passionum; scilicet *amor*, & *odium*; *desiderium*, & *fuga*; *gaudium*, & *tristitia*. Similiter

ter in irascibili sunt *tres*; scilicet *spes*, & *desperatio*; *timor*, & *audacia*; & *ira*, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passiones specie differentes *undecim*: *sex* quidem in concupiscibili, & *quinque* in irascibili, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis esse insinuatum; quod passiones differentes specie possunt esse in aliqua potentia, quæ tamen non erunt contrariæ adinvicem. Ut per hoc; quod dicitur Matth. 6. *Aut unum odio habebit, & alterum diliget*. Ecce: Hic ponuntur in potentia concupiscibili *duæ* passiones specie differentes, scilicet *amor*, & *odium*: quæ tamen adeo non sunt contrariæ adinvicem, ut etiam una illarum, scilicet amor causet alteram, scilicet odium. Quia enim iste homo diliget alterum, scilicet Deum, ideo odio habebit unum, scilicet diabolum, seu mammonam divitias male suggerentem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim, &c.

QUÆSTIO XXIV.

De bono, & malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bono, & malo circa passiones animæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Secundo. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Tertio. Utrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Quarto. Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I. 142

Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Inf. q. 59. a. 1. cor. & ad 2. & 2. 2. q. 35. a. 1. ad. 1. & 2. d. 36. a. 2. & ma. q. 10. ar. 1. ad 1. & q. 12. a. 2. ad 1. & a. 3. co.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animæ sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale est proprium hominis: *mores* enim *proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam: (*in Præfat. prope finem*) Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona, vel mala moraliter.

2. Præterea. *Bonum, vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse*, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*par. 4. lect. 21.*) Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est. (*qu. 22. ar. 3.*) Ergo non pertinent ad bonum, vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea. Philos. dicit in 2. Ethic. (*c. 5. to. 5.*) quod *passionibus neque laudamur, neque vituperamur*: Sed secundum bona, & mala moralia laudamur, & vituperamur. ergo passiones non sunt bonæ, vel malæ moraliter.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in 14. de civ. Dei, (*c. 7. a med. & c. 9. in princ. to. 5.*) de passionibus animæ loquens: *Malæ sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus*.

Respondeo dicendum, quod passiones animæ *dupliciter* possunt considerari: *Uno modo* secundum se: *Alio modo* secundum quod subjacent imperio rationis, & voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. (*q. 19. art. 3.*)

Si autem considerentur, secundum quod subjacent imperio rationis, & voluntatis, sic est in eis bonum, vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, & voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus, & actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod

sunt

funt voluntarii . unde multo magis & ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ , possunt dici bonæ, vel malæ moraliter.

Dicuntur autem voluntariæ , *vel* ex eo quod a voluntate imperantur , *vel* ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus , & animalibus aliis : sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum , quod etiam inferiores vires appetitivę dicuntur *rationales*, secundum quod participant aliqualiter rationem , ut dicitur in 1. Ethic. (*cap.* 13. *to.* 5.)

Ad tertium dicendum , quod Philosophus dicit , quod non laudamur , aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas : sed non removet, quin possint fieri laudabiles , vel vituperabiles secundum quod a ratione ordinantur . Unde subdit : *Non enim laudatur , aut vituperatur qui timet , aut irascitur , sed qui aliqualiter* , idest secundum rationem, vel præter rationem.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, & Augustino, quod passiones sunt bonæ , vel malæ moraliter . A Divo Augustino quidem , *ut in argumen. cont.* A scripturis vero , *ut Exod.* 11. de irato Moyse ex eo , quod Pharao induratus erat ad audiendum se ex persona Dei loquentem. *Et cap.* 16. de eodem irato contra inobedientes circa manna. Et *capit.* 32. de eodem prę ira contra idololatriam confringentem tabulas . Item *Numer.* 16. de eodem præ ira contra Chore , &c. orante. Vide & 1. *Reg.* 20. de ira Jonathæ laudabili , & 2. *Reg.* 12. de ira Davidis laudabili . & *Nehem.* 5. de ira Nehemiæ laudabili . & *Marc.* 3. de ira Christi laudabili, & *Matth.* 21. *&* *Jo.* 2. de eodem præ ira zeli flagellante male se habentes in templo. Item *Gen.* 4. *de ira Cain* vituperabili, & *Numer.* 14. de ira Balac , & 1. *Reg.* 18. de irrationabili ira Saulis contra Davidis laudes , & 2. *Paralip.* 26. de Ozia irato , & *Dan.* 3. de ira Nabuchodonosor contra tres pueros , & *Act.* 19. de his , qui , auditis irrationabiliter dictis a Demetrio, repleti sunt ira contra Divum Paulum. Per hæc enim omnia , atque similia , quæ ferme innumera

sunt,

sunt, scripturæ, si scholasticam linguam assumant, dicunt: Passiones hominum sunt bonæ moraliter, vel malæ: secundum quod ratione gubernantur, vel non. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 143

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Inf. q. 59. ar. 2. & 3. & 2. 2. qu. 123. ar. 10. cor. & ma. q. 2. a. 1. corp. & 1. Eth. le. 16. & li. 2. le. 3. & 7. Phys. le. 6.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes passiones animæ sint malæ moraliter. Dicit enim August. 9. de civit. Dei, (*c. 4. in prin. & li. 14. ca. 8. to. 5.*) quod *passiones animæ quidam vocant morbos, vel perturbationes animæ*. Sed omnis morbus, vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea. Damasc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. c. 22.*) quod *operatio quidem, quæ secundum naturam motus est; passio vero, quæ præter naturam:* Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati, & mali moralis. unde ipse alibi dicit, (*li. 2. c. 4.*) quod *diabolus versus est ex eo, quod est secundum naturam, in id, quod est præter naturam*. Ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea. Omne, quod inducit ad peccatum, habet rationem mali: Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum. unde Rom. 7. dicuntur *passiones peccatorum*. Ergo videtur, quod sint malæ moraliter.

Sed Contra est, quod August. dicit in 14. de civit. Dei, (*c. 9. parum a prin. to. 5.*) quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum, & Peripateticorum. Nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas: Peripatetici vero dixerunt, passiones moderatas esse bonas.

Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum,

sum, & intellectum, & per consequens nec inter intellectivum appetitum, & sensitivum. unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo; simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo: sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem; passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3. lib. de Tusculanis quæstionibus (*parum a princ.*) omnes passiones vocat *animæ morbos*: Ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt; & qui sani non sunt, insipientes sunt: unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas *bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis*.

Ex quo patet, quod Tullius in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens, quod omne malum etiam mediocre vitandum est. nam sicut corpus, etiam mediocriter ægrum, sanum non est; sic ista mediocritas morborum, vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur a naturali motu cordis; inquantum cor intensius, vel remissius movetur, secundum systolem, aut diastolem: & secundum hoc habet passionis rationem: Tamen non oportet, quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: inquantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in sensu recto intelligas; merito insinuatum esse a scripturis, & August. quod non omnis passio est mala. A D. August. quidem, ut *in arg. cont.* Ubi notabis etiam vim amoris recti: & ab oppositis, vim, seu potius impotentiam, & pravitatem amoris non recti. A scripturis vero, ut

Ps. 68.

Pſ. 68. *Suſtinui, qui ſimul contriſtaretur; & non fuit*. Hoc eſt: Expectavi, quod aliquis mecum contriſtaretur, ideſt mihi compateretur: & non eſt inventus talis, qui mihi compaſſionem haberet. Chriſtus enim, qui ibi in Pſalmiſta loquitur, non deſideraret invenire paſſionem talis triſtitiæ in aliquo; niſi talis contriſtatio eſſet bona. Item per hoc, quod dicitur Pſ. 6. *Lavabo per ſingulas noctes lectum meum: lachrymis meis ſtratum meum rigabo*. Quia ſcilicet *peccatis inveteravi inter omnes inimicos meos*. Ecce paſſio doloris bona. Vide *art*. 1. *append*. ex qua abunde, huc facile ibi dicta inflectendo, habetur intentum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 144

Utrum paſſio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Inf. q.77. a. 6. & ver. q. 26. a. 7. & mal. qu. 3. ar. 11.

AD Tertium ſic proceditur. Videtur, quod paſſio quæcunqe ſemper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim, quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per conſequens bonitatem actus moralis: Sed omnis paſſio impedit judicium rationis. dicit enim Salluſtius in Catilinario: (*in prin. orat. cæſaris*) *Omnes homines, qui de rebus dubiis conſultant, ab odio, ira, & amicitia, atque miſericordia vacuos eſſe decet*. Ergo omnis paſſio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea. Actus hominis quanto eſt Deo ſimilior, tanto eſt melior. unde dicit Apoſt. Eph. 5. *Eſtote imitatores Dei, ſicut filii chariſſimi*: Sed Deus, & ſancti Angeli *puniunt ſine ira, ſine miſeriæ compaſſione ſubveniunt*, ut Auguſt. dicit in 9. de civ. Dei. (*cap. 5. cir. fi. to. 5.*) Ergo eſt melius hujuſmodi opera agere ſine paſſione animæ, quam cum paſſione.

3. Præterea. Sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita & bonum morale: Sed malum morale diminuitur per paſſionem: minus enim peccat, qui peccat ex paſſione, quam qui peccat ex induſtria. Ergo minus bonum operatur, qui operatur cum paſſione, quam qui operatur ſine paſſione.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. dicit 9. de civit. Dei,

Dei, (*loc. cit.*) quod *passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*: Sed nihil, quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem. Omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes, seu ægritudines: Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, (*qu.* 17. *ar.* 7.) ad perfectionem moralis, sive humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem.

Sicut igitur melius est, quod homo & velit bonum, & faciat exteriori actu: ita etiam *ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum*, secundum illud quod in Psal. 83. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animæ *dupliciter* se possunt habere ad judicium rationis. *Uno modo* antecedenter: Et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est, quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. *Alio modo* se habent consequenter: Et hoc *dupliciter*: *Uno modo* per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior: Et sic passio existens consequenter in appetitu

petitu sensitivo est signum intensionis voluntatis; & sic indicat bonitatem moralem majorem: *Alio modo* per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo, & in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea. & ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum, aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum præcedens judicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & in sensu bono intelligas, merito a scripturis, & Augustino insinuatum fuisse, quod passio non semper diminuit de bonitate actus. A Divo Augustino quidem: ut cum discursu ponitur *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod de bonis actibus militum fidelium laudabiliter dicitur 1. Macha. 2. *Percusserunt peccatores in ira sua; & viros iniquos in indignatione* sua. Neque enim absque causa signanter annotatur ly *in ira*, & ly *in indignatione*. Nam, si tales passiones non facerent ad commendationem majorem actuum illorum militarium; suffecisset simpliciter, idest, nullo addito dicere ly *percusserunt peccatores*, *& viros iniquos*. Ut igitur scriptura doceat scholasticos theologos, quod passio non semper diminuit, sed quod quandoque auget bonitatem actus virtuosi; sententiæ prædictæ apposuit ly *in ira*, ly *in indignatione*. Item per hoc, quod dicitur cap. eod. *Vidit Matathias, & doluit, & contremuerunt renes ejus: & accensus est furor ejus secundum judicium legis: & insiliens trucidavit eum super aram. Sed & virum, quem rex Antiochus miserat, qui cogebat immolare, occidit in ipso tempore, & aram destruxit*. Nota ly *doluit*, ly *contremue. ren. ejus*. Hæc enim sunt & passio, & signum magnum passionis iræ, *q. 48. art. 2. corp. fi.* Nota ly *furor secundum judicium legis*: quoniam designat passionem consequenter se habentem ad judicium rationis. Super hanc sententiam discurre, ut prius, super ly *percusserunt*, &c. & con-

conclude similiter, secundum quod ibi. Ut igitur scriptura doceat, &c. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 145

Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

2. 2. q. 158. art. 1. corp. Et 4. di. 15. qu. 2. a. 1. qu. 1. ad 4. Et di. 50. q. 2. a. 4. qu. 3. ad 3. & mal. q. 10. ar. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale attenditur secundum rationem: Sed passiones sunt in appetitu sensitivo; & ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil, quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur, quod nulla passio secundum suam speciem sit bona, vel mala.

2. Præterea. Actus, & passiones habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona, vel mala, oporteret, quod passiones, quarum objectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem; ut amor, desiderium, & gaudium: & passiones, quarum objectum est *malum*, essent malæ secundum suam speciem; ut odium, timor, & tristitia: Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona, vel mala ex sua specie.

3. Præterea. Nulla species passionum est, quæ non inveniatur in aliis animalibus: sed bonum morale non invenitur nisi in homine. ergo nulla passio animæ bona est, vel mala ex sua specie.

Sed Contra est, quod Aug. dicit 9. de civ. Dei, (*cap. 5. to. 5.*) quod *misericordia pertinet ad virtutem*. Philos. etiam dicit in 2. Ethic. (*c. 7. prop. fin. to. 5.*) quod *Verecundia est passio laudabilis*. Ergo aliquæ passiones sunt bonæ, vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est, (*q. 18. ar. 6. & 7. & q. 20. a. 3.*) ita & de passionibus dicendum videtur: quod scilicet species actus, vel passionis *dupliciter* considerari potest.

Uno modo, secundum quod est in genere naturæ: Et *sic bonum, vel malum morale non pertinet ad speciem actus, vel passionis*.

Alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris;

moris ; prout ſcilicet participant aliquid de voluntario, & judicio rationis: Et *hoc modo bonum*, *& malum morale poſſunt pertinere ad ſpeciem paſſionis*, ſecundum quod accipitur, ut objectum paſſionis, aliquid de ſe conveniens rationi, vel diſſonum a ratione: ſicut patet de verecundia, quæ eſt *timor turpis*; & de invidia, quæ eſt *triſtitia de bono alterius*. ſic enim pertinent ad ſpeciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de paſſionibus, ſecundum quod pertinent ad ſpeciem naturæ; prout ſcilicet appetitus ſenſitivus in ſe conſideratur: ſecundum vero quod appetitus ſenſitivus obedit rationi, jam bonum, & malum rationis non eſt ex paſſionibus ejus per accidens, ſed per ſe.

Ad ſecundum dicendum, quod paſſiones, quæ in bonum tendunt, ſi ſit verum bonum, ſunt bonæ; & ſimiliter quæ a vero malo recedunt: e converſo vero paſſiones, quæ ſunt per receſſum a bono, & per acceſſum ad malum, ſunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus ſenſitivus non obedit rationi: & tamen inquantum ducitur quadam æſtimativa naturali, quæ ſubjicitur rationi ſuperiori, ſcilicet divinæ, eſt in eis quædam ſimilitudo moralis boni, quantum ad animæ paſſiones.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito inſinuatum eſſe a ſcripturis, & Aug. atque Philoſopho, quod aliqua paſſio ſecundum ſpeciem ſuam eſt bona, vel mala. A D. Aug. quidem, & Phil. ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero, ut per hoc, quod dicitur Job 31. *Ab infantia crevit mecum miſeratio, & de utero egreſſa eſt mecum*. Clarum eſt enim, quod miſeratio, ſecundum quod a ratione dirigitur, non eſt in infantibus, neque ex utero ſecum egreditur, cum infantes careant uſu liberi arbitrii. Bonitas ergo moralis ſecundum ſpeciem ſuam denotatur in miſeratione illa; ex quo bonitas moralis ſecundum actualem a ratione moderationem denotari pro tempore illo non poteſt. A ſimili dic de oppoſito, quod & innuitur per ly *naturalis malitia ipſorum*, Sapien. 12. Pro quanto enim ab infantilibus diebus quædam malitioſæ paſſiones incipiunt in aliquibus nondum uſum actualem rationis habentibus; pro tanto malitia ipſorum vocatur natura-

tura-

turalis, eo modo scilicet, quo natura quandoque dicitur nativitas, secundum *Phil.* 2. *Physicor.* Discurre tu, ut prius. *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum adinvicem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de ordine passionum adinvicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo. De ordine passionum concupiscibilis adinvicem.

Tertio. De ordine passionum irascibilis adinvicem.

Quarto. De quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS II. 146

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso.

Inf. q. 40. *a.* 1. *cor. Et* 2. 2. *qu.* 141. *ar.* 3. *ad* 1. *Et* 3. *d.* 26. *q.* 2. *ar.* 3. *q.* 2. *cor. Et ver. qu.* 25. *a.* 2. *cor. Et mal. q.* 4. *a.* 2. *ad* 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum: Sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Prætera. Movens est prius moto: Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem, sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est: (*qu.* 23. *ar.* 1.) Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in 8. Phys. (*te.* 32. *to.* 2.) Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea. Gaudium, & tristitia sunt passiones concupiscibilis: Sed gaudium, & tristitia consequuntur ad passiones irascibilis. dicit enim Phil. in 4. Eth. (*c.* 5. *a med. to.* 5.) quod *punitio quietat impetum*

petum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens. Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed Contra. Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum: passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius, quam bonum contractum, videtur, quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum, quod *passiones concupiscibilis ad plura se habent, quam passiones irascibilis*. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; & aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium, & tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id, in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis, seu ardui, quod est objectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione: *Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis*; sicut spes præcedit gaudium. unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12. *Spe gaudentes*. Sed *passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis*: Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum, quod timebatur, causatur tristitia: Præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ: Et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam.

Sed *si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores*; eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis: sicut & objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem, sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quendam conatum, & quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum: Et similiter timor addit supra fugam, seu abominationem, quandam depres-

pressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis, quæ important motum in bonum, vel in malum, & inter passiones concupiscibilis, quæ important quietem in bono, vel in malo. Et sic patet, quod passiones irascibilis & principium habent a passionibus concupiscibilis, & in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo; sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum: Sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est, quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens. Nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur, nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes: De quibus etiam Tertia ratio procedit.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod passiones concupiscibilis præcedunt, & sequuntur ad passiones irascibilis. Quod præcedant, innuitur per hoc, quod *Judith cap.* 2. narratur, quod desiderium subjugandi omnes suo imperio præcessit in Rege Nabuchodonosor, & postea audacia, scilicet aggredi regna audacter subjuganda ministro Holoferne subsecuta est. Item per hoc, quod *cap.* 9. narratur, desiderium ipsius Judith ad liberandum populum præcessisse, & postea *cap.* 10. 12. 13. audaciam ad hujusmodi liberationem assequendam successisse. Item per hoc, quod 1. *Reg.* 17. narratur, desiderium Davidis ad defendendum honorem Dei contra blasphemum Goliath præcessisse, & postea ipsum David audacter ad debellandum eum se accinxisse. Quod autem sequantur ad passiones irascibilis, innuitur per hoc, quod 1. *Reg.* 30. narratur, quod post iram, & vindictam de inimicis consecutam gaudebant Amalecitæ comedentes, bibentes, & quasi festivitatem celebrantes. Cum igitur desiderium & gaudium sint passiones concupiscibilis, audacia autem, & ira sint passiones irascibilis,

lis, & constat, quod scripturæ per præmissa, tanquam scholastice loquentes, dicunt, passiones concupiscibilis quandoque præcedere, quandoque subsequi, respectu passionum irascibilis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 147

Utrum Amor sit prima passionum concupiscibilis.

1. qu. 20. ar. 1. cor. Et 3. d. 27. qu. 1. ar. 3. Et 4. cont. Gen. c. 19. Et ver. q. 26. a. 4. co. Et Ga. 5. le. 6. & 1. Me. le. 5. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio: Sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in 2. de anima. (*te.* 49. *to.* 2.) Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea. Amor unionem quandam importat: est enim *vis unitiva, & concretiva*, ut Dionys. dicit in 4. c. de div. nom. (*p.* 2. *lect.* 9.) Sed concupiscentia, vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ, vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea. Causa est prior effectu; Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8. Eth. (*c.* 2. & 3. *to.* 5.) Ergo delectatio est prior amore. Non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod August. dicit in 14. de civit. Dei, (*c.* 7. & 9. *to.* 5.) quod *omnes passiones ex amore causantur. Amor enim inhians habere, quod amatur cupiditas est, id autem habens eoque fruens, letitia est*. Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod objecta concupiscibilis sunt *bonum*, & *malum* Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. unde & omnes passiones, quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus, quarum objectum est *malum*; unaquæque scilicet sua passione opposita. quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem, finis, qui quidem est

est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi *vel* secundum intentionem, *vel* secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, *Primo* quidem habet aptitudinem, seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum: *Secundo* movetur ad finem: *Tertio* quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est, quam complacentia boni: Motus autem ad bonum est desiderium, vel concupiscentia: Quies autem in bono est gaudium, vel delectatio. Et ideo *secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, & desiderium præcedit delectationem.*

Sed secundum ordinem intentionis est e converso. Nam delectatio intenta causat desiderium, & amorem. Delectatio enim est fruitio, † *Al. fruitio boni* † quæ quodammodo est finis, sicut & ipsum bonum, ut supra dictum est. (*q.* 11. *a.* 3. *ad* 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces* enim *sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum (*l.* 1. *Perih. in princ. to.* 1.) Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam: Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio: quando vero non habetur, est desiderium, vel concupiscentia. Ut autem Aug. dicit in 10. de Trinit. (*c.* 12. *a med. to.* 3.) *Amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia: Et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est unio amati ad amantem. *Una* quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam: Et talis unio pertinet ad gaudium, vel delectationem, quæ sequitur desiderium. *Alia* autem est unio affectiva, secundum sc. quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, & inclinationem, jam participat aliquid ejus: Et sic amor unionem importat; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & intelligas merito a scripturis, & Aug. insinuatum, quod amor est prima passio concupiscibilis. A Divo Aug. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Dan. 13. *Erant ambo vulnerati amore ejus, & observabant quotidie videre illam*, &c. Ecce. *Primo* senes isti amore Susannæ vulnerati describuntur; *Secundo* moveri ad finem amatum, observando scilicet videre illam; *tertio* conari ad quiescendum in fine amato, dicendo scilicet ei *commiscere nobiscum*. Per hæc ergo scriptura, si scholastice loquatur, ait: Amor est prior inter passiones concupiscibilis. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 148

Utrum Spes sit prima inter passiones irascibilis.

Sup. quol. 23. ar. 4. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur, quod ira sit potior, & prior, quam spes.

3. Præterea. *Arduum* est objectum irascibilis: Sed magis videtur esse arduum, quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet, ut futurum (quod pertinet ad audaciam) vel quod injacet jam, ut præsens (quod pertinet ad iram) quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum: & similiter magis videtur esse arduum, quod conetur vincere malum præsens, quam malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio, quam audacia, & audacia, quam spes: Et sic spes non videtur esse potior.

3. Preterea. Prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum: Sed timor, & desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem, & spes important accessum ad aliquid. Ergo timor, & desperatio præcedunt spem, & audaciam.

Sed Contra. Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius: sed spes est propinquior amori,

ri, qui eſt prima paſſionum. Ergo ſpes eſt prior inter omnes paſſiones iraſcibilis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut jam dictum eſt, (*ar.* 1. *h. q.*) omnes paſſiones iraſcibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in iraſcibili poteſt cauſari ex *duobus*. *Uno modo* ex ſola aptitudine, ſeu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem, vel odium: *Alio modo* ex præſentia ipſius boni, vel mali, quæ pertinet ad triſtitiam, vel gaudium. Et quidem ex præſentia boni non cauſatur aliqua paſſio in iraſcibili, ut dictum eſt: (*q.* 23. *a.* 3.) Sed ex præſentia mali cauſatur paſſio iræ.

Quia igitur in via generationis, ſeu conſecutionis proportio, vel aptitudo ad finem præcedit conſecutionem finis, inde eſt, quod *ira inter omnes paſſiones iraſcibilis eſt ultima ordine generationis*: Inter alias autem paſſiones iraſcibilis, quæ important motum conſequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet, quod paſſiones, quarum objectum eſt bonum, ſcilicet *ſpes*, *&* *deſperatio*, ſint naturaliter priores paſſionibus, quarum objectum eſt malum, ſcilicet *audacia*, *&* *timore*: Ita tamen, quod *ſpes eſt prior deſperatione:* quia ſpes eſt motus in bonum ſecundum rationem boni, quod de ſua ratione eſt attractivum: & ideo eſt motus in bonum per ſe: Deſperatio autem eſt receſſus a bono, qui non competit bono, ſecundum quod eſt bonum, ſed ſecundum aliquid aliud: unde eſt quaſi per accidens: Et eadem ratione *timor*, cum ſit receſſus a malo, eſt prior, quam *audacia*. Quod autem ſpes, & deſperatio ſint naturaliter priores, quam timor, & audacia, ex hoc manifeſtum eſt, quod ſicut appetitus boni eſt ratio quare vitetur malum, ita etiam ſpes, & deſperatio ſunt ratio timoris, & audaciæ. Nam audacia conſequitur ſpem victoriæ; & timor conſequitur deſperationem vincendi. ira autem conſequitur audaciam: *nullus enim iraſcitur vindictam appetens, niſi audeat vindicare*, ſecundum quod Avic. dicit in *6.* de naturalibus.

Sic ergo patet, quod *Spes eſt prima inter omnes paſſiones iraſcibilis*.

Et ſi ordinem omnium paſſionum ſecundum viam generationis ſcire velimus, *primo* occurrunt amor, & odium; *ſecundo* deſiderium, & fuga; *tertio* ſpes, & deſperatio; *quarto* timor & audacia: *quinto* ira; *ſexto*, & ultimo gaudium, & triſtitia, quæ conſequuntur ad omnes paſſiones, ut dicitur in 2. Ethic.

(*c.* 5. *10.* 5.) ita tamen quod amor eſt prior odio, & deſiderium fuga, & ſpes deſperatione, & timor audacia, & gaudium, quam triſtitia, ut ex prædictis colligi poteſt. (*ex iſto ar. & ex ar.* 1. *&* 2. *præ.*)

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira cauſatur ex aliis paſſionibus, ſicut effectus a cauſis præcedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifeſtiori, denominatur potentia.

Ad ſecundum dicendum, quod *arduum* non eſt ratio accedendi, vel appetendi, ſed potius *bonum:* Et ideo ſpes, quæ directius reſpicit bonum, eſt prior: quamvis audacia aliquando ſit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo, & per ſe movetur in bonum, ſicut in proprium objectum: & ex hoc cauſatur, quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, ſed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem, quam remotionem a contrariis, quæ non quæritur, niſi propter adeptionem finis.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis inſinuatum; quod ſpes eſt prima inter paſſiones iraſcibilis. Ut per hoc, quod narratur 1. *Machab.* 5. quod Joſephus Zachariæ filius, & Azarias princeps ex amore nominis, ideſt, vanæ gloriæ, conceperunt ſpem de victoria bona, exiſtimantes, fortiter ſe facturos in pugna contra gentes circumpoſitas. Per hæc enim narrata innuitur, quod ſpes eſt proxima amori, utpote ex eo naſcens. Nam & videmus, quod ex amore proprio ad ſeipſum cauſatur quædam ſpes, quæ alias dicitur confidentia, ſeu exiſtimatio de ſeipſo. Patet autem, & quod, quanto aliquid eſt propinquius primo, tanto eſt prius: & quod amor eſt prima paſſionum, *ar.* 2. Dum igitur ſcriptura indicat, ſpem eſſe amori, tamquam ſeipſam generanti, proximam, Theologos ſcholaſticos edocet; quod ſpes inter paſſiones iraſcibilis eſt prior. *Secundo* vides; quomodo ex his bene, &c.

AR-

ARTICULUS IV. 149

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, & timor.

Inf. q. 84. a. 4. ad 2. & 2. 2. q. 123. a. 12. ad 1. & q. 141. a. 7. ad 3. & ver. q. 26. a. 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint istæ quatuor principales passiones, *gaudium*, & *tristitia*, *spes*, & *timor*. Augustinus enim in 14. de civ. Dei (*cap. 7. & 9. to. 5.*) non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea. In passionibus animæ est *duplex* ordo, sc. *intentionis*, & *consecutionis*, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem *intentionis*; & sic tantum gaudium, & tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones: Aut secundum ordinem *consecutionis*, seu generationis; & sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici *quatuor* passiones istæ principales, *gaudium*, & *tristitia*, *spes*, & *timor*.

3. Præterea. Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes, & desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ; aut spes, & audacia, tanquam sibiipsis affines.

Sed Contra est illud, quod Boetius in lib. 1. de consolat. (*metr. 7.*) enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.*

Respondeo dicendum, quod *hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur*. Quarum duæ, sc. *gaudium*, & *tristitia*, principales dicuntur; quia sunt completivæ, & finales simpliciter respectu omnium passionum. unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2. Ethic. (*c. 5. to. 5.*) *Timor* autem, & *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, & procedit in desiderium, & terminatur in spe: respectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

Et ideo solet harum *quatuor* passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis, & futuri. motus enim respicit futurum, sed quies est

 in

in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est *gaudium*, de malo præsenti est *tristitia*, de bono futuro est *spes*, de malo futuro est *timor*: Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono, vel de malo præsenti, vel futuro, ad has completive reducuntur.

Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ *quatuor* passiones, quia sunt generales. quod quidem verum est, si spes, & timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium, vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, idest ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis, & complementi. Et quamvis timor, & spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud, quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio; quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur. (*qu.* 45. *art.* 2. *ad* 3.)

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens: & audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens non potest dici principale: Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod *gaudium*, *tristitia*, *spes*, *timor*, sunt principales passiones. Ut de *gaudio* per hoc, quod frequenter commendant illud, sub diversis tamen locutionibus: ut patet præsertim *in l. Eccl.* quasi per totum. De *tristitia* autem per hoc, quod ab ea, tamquam a quodam principali malo, revocant, per ly *tristitiam longe expelle a te, multos enim occidit tristitia*, Eccl. 30. per ly *sicut tinea vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi*, Proverbiorum 25. per ly *felix vir, qui non habuit animi tristitiam*, Eccl. 14. De *spe* vero per hoc, quod eam, tamquam completivam affectionum huma-

manarum ponunt per ly *felix*, *qui non excidit a spe sua*. De *timore* tandem per hoc, quod motum animi respectu mali futuri terminari in timorem, & quidem sæpius in eundem terminum revertendo, indicant: ut patet in Jacob respectu Esau, *Genes.* 28. 32. 33. & respectu Sichimitarum, *capi.* 34. Nam aliquid esse principale quid, conjectant homines ex eo, quod vel ore frequenter commendatur, vel cum vehementia vituperatur, vel pro complemento bono desiderii humani assignatur, vel in ipsam, tamquam in terminum, motus animi mala fugiens finitur. *Secundo* vides: quomodo ex iis, si bene pensentur, & applicentur, doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, & confirmetur.

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de Amore, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali. Et *primo* de passionibus concupiscibilis. *Secundo* de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit *tripartita*. Nam *primo* considerabimus de amore, & odio. *Secundo* de concupiscentia, & fuga. *Tertio* de delectatione, & tristitia.

Circa Amorem consideranda sunt tria.

Primo. De ipso amore.
Secundo. De causa amoris.
Tertio. De effectibus ejus.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum amor sit in concupiscibili.
Secundo. Utrum amor sit passio.
Tertio. Utrum amor sit idem, quod dilectio.
Quarto. Utrum amor convenienter dividatur in amorem *amicitiæ*, & in amorem *concupiscentiæ*.

ARTICULUS I. 150

Utrum Amor sit in concupiscibili.

Inf. a. 2. ad. 2. & 3. d. 26. q. 1. a. 2. corp. fin. & d. 27. q. 1. a. 2. & mal. q. 8. a. 3. ad 6. & 3. de ani. lect. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. 8. *Hanc*, sc. sapientiam, *amavi, & exquisivi a juventute mea*: Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quę non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea. Amor videtur esse idem cuilibet passioni, dicit enim Augustinus in 14. de civ. Dei: (*cap. 7. a med. tom. 5.*) *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens, eoque fruens, lætitia: fugiens, quod ei adversatur, timor est: idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibili.

3. Præterea. Dionysius in cap. 4. de div. nomin. (*par. 2. lect. 9.*) ponit quendam amorem *naturalem*: Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Topic. (*cap. 3. in loco 25. to. 1.*) quod *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum*: unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim *quidam* appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: Et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt, quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est (*p. p. q. 103. ar. 1. 2. & 3.*) *Alius* autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid liber-

libertatis participat, inquantum obedit rationi. *Alius* autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium: Et talis est *appetitus rationalis*, sive *intellectivus*, qui dicitur *voluntas*.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud, quod est principium motus tendentis in finem amatum: In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit; quæ dici potest *amor naturalis*: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, & potest dici *amor naturalis*: Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus*, vel *intellectivus*, seu *rationalis*. *Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; & pertinet ad concupiscibilem;* quia dicitur per respectum ad *bonum* absolute, non per respectum ad *arduum*, quod est objectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo, vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse *timor*, *gaudium*, *cupiditas*, & *tristitia*, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, & etiam in omnibus partibus corporis, & universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*loc. cit. in arg.*) *Omnibus est pulchrum, & bonum amabile*; cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Philosopho insinuatum, quod amor est in concupiscibili. A Philosopho quidem, ut *in argu. con.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Hierem. 2. *Onager in desiderio animæ suæ attraxit ventum amoris sui*. Ibi enim amor secundum planum sensum intelligitur poni in concupiscibili ex eo, quod in desiderio animæ esse denotatur. *Attraxit*, inquit, *ventum amoris sui in desiderio animæ*. Patet etiam, quod ibi loquitur de amore sensitivo, cum loquatur de

animali irrationali, & amore apprehenſionem ſequente. Item Hiere. 5. *Equi amatores in fœminas*. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 151

Utrum Amor ſit paſſio.

Inf. a. 3. ad 3. & 4. & q. 28. a. 6. ad 1.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod amor non ſit paſſio. Nulla enim virtus paſſio eſt. Sed omnis amor eſt *virtus quædam*, ut dicit Dionyſ. 4. cap. de div. nom. (*p.* 2. *lect.* 9.) Ergo amor non eſt paſſio.

2. Præterea. Amor eſt *unio quædam*, *vel nexus*, ſecundum Auguſt. in lib. 8. de Trin. (*c.* 10. *to.* 3.) Sed unio, vel nexus non eſt paſſio, ſed magis relatio. Ergo amor non eſt paſſio.

3. Præterea. Damaſcenus dicit in lib. 2. (*orth. fid. cap.* 22.) quod paſſio eſt *motus quidam*: Amor autem non importat motum appetitus, qui eſt deſiderium, ſed principium hujuſmodi motus. Ergo amor non eſt paſſio.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus dicit in 8. Ethic. (*cap.* 5. *cir. med. to.* 5.) quod *amor eſt paſſio*.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio eſt effectus agentis in patiente. Agens autem naturale *duplicem* effectum inducit in patiens. Nam *primo* quidem dat formam, *ſecundo* dat motum conſequentem formam: ſicut generans dat corpori gravitatem, & motum conſequentem ipſam; & ipſa gravitas, quæ eſt principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem poteſt quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipſum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipſum, quæ eſt quædam complacentia appetibilis, ex qua ſequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in 3. de anima. (*tex.* 55. *to.* 2.) Appetibile enim movet appetitum, faciens ſe quodammodo in ejus intentione; † *al. faciens quodammodo in eo ejus inclinationem* † & appetitus tendit in apppetibile realiter conſequendum, ut ſit ibi finis motus, ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil eſt aliud, quam complacentia appetibilis: ex hac complacentia ſequitur motus

in

in appetibile, qui est desiderium: & ultimo quies, quæ est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est, *quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, & extenso nomine secundum quod est in voluntate.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus, vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel aliquid sui. Et sic patet, quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde & Dionys. dicit, (*cap. 4. de div. nom. par. 2. lect. 9.*) quod *amor est virtus unitiva*. Et Philosophus dicit in 2. Polit. (*c. 2. a med. to. 5.*) quod *unio est opus amoris*.

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Philosopho insinuatum, quod amor est passio. A philosopho quidem, ut *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur 2. Re. 13. *Factum est autem; ut Ammon adamaret Thamar ita, ut propter amorem ejus ægrotaret*. Et Jonadab dixit ad eum: *Quare sic attenuaris macie, fili regis, per singulos dies? Dixit ei Ammon. Thamar sororem fratris mei Absalon amo*. His enim verbis, tam vere passionem esse amorem, designatur, ut etiam passio ipsa in corporis ægrotationem, maciemque redundet. Amor quippe sensitivus, non comiter tantum, extensoque vocabulo, ut amor in voluntate, sed proprie passio esse veraciter apparet ex hoc effectu valido, quod scilicet immutatione destructiva corporis valetudo immutatur ex eo, quod per amorem in concupiscibili immutatio magna facta est. Ac si ergo per sententiam præmissam scriptura scholastice brevibus dicat: Amor, ut est in concupiscibili, est passio proprie dicta. *Secundo* vides: quomodo ex iis

bene pensatis, & applicatis declaretur, & confirmetur vicissim Angelica doctrina hæc.

ARTICULUS III. 152

Utrum Amor sit idem, quod Dilectio.

2. d. 10. in expo. l. & 3. d 27. q. 2. a. 1. & d. 4. lect. 9. col. 1. & 5. & Ps. 17. & Jo. 21. lect. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod amor sit idem, quod dilectio. Dionys. enim 4. c. de div. nom. (*lect.* 9.) dicit, quod *hoc modo se habent amor, & dilectio, sicut quatuor, & bis duo, rectilineum, & rectas habens lineas*; sed ista significant idem.

Ergo amor, & dilectio significant idem.

2. Præterea. Appetitivi motus secundum objecta differunt: sed idem est objectum dilectionis, & amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea. Si dilectio, & amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut *quidam* dixerunt, secundum quod August. narrat in 14. de civ. Dei. (*c. 7. to. 5.*) Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem August. dicit, in Sacris Scripturis utrumque accipitur in bono, & in malo. Ergo amor, & dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit, quod non est aliud amorem dicere, & aliud dilectionem dicere.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect.* 9.) quod *quibusdam sanctorum visum est, divinius esse nomen amoris, quam nomen dilectionis.*

Respondeo dicendum, quod *quatuor* nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet *amor*, *dilectio*, *charitas*, & *amicitia*.

Differunt tamen in hoc, quod amicitia secundum Philosophum in 8. Ethic. (*cap. 5. parum a med. to. 5.*) est quasi habitus: amor autem, & dilectio significatur per modum actus, vel passionis: charitas autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est. omnis enim dilectio, vel charitas est amor, sed non e converso. addit enim *dilectio* supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, &

est

est in sola rationali natura: *Charitas* autem addit supra amorem perfectionem quandam amoris, inquantum id, quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore, & dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo. Sic enim amor idem est, quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est communius, quam objectum dilectionis: quia ad plura se extendit amor, quam dilectio, sicut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor, & dilectio secundum differentiam *boni*, & *mali*, sed sicut dictum est. (*in corp. ar.*) In parte tamen intellectiva idem est amor, & dilectio: Et sic loquitur ibi Augustinus de amore. Unde parum post subdit, (*loc. cit. in. arg.*) quod *recta voluntas est amor bonus*: & quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occasionem, qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo: dilectio autem præsupponit judicium rationis: Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est. (*in corp. art.*) & propter hoc divinius est amor, quam dilectio.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod amor est, & non est idem quod dilectio, & quod est aliquid divinius, quam dilectio. Quod sit idem, insinuatur per hoc: quod dicitur Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum*. Et cap. 11. *Ama itaque Dominum Deum tuum*. Utrobique siquidem loquitur de affectu voluntatis. Quod autem non sit idem, insinuatur per hoc, quod *Hierem*. 2. ponitur amor in bestiis, puta in onagro, *articul*. 1. *append*. cum tamen dilectio, utpote electionem concernens, nequeat esse in ipsis. Designatur enim per Hieremiam

miam ibi, quod amor est quid communius, scilicet pluribus conveniens, quam dilectio. Quod vero sit quid divinius dilectione, insinuatur per ly *fulcite me floribus*, *stipate me malis*, *quia amore langueo*, Cant. 2. & per ly *Nuncietis ei*, *quia amore langueo*, Cant. 5. Languor enim divinus, idest, quo quis languet, tamquam sensibiliter sauciatus, erga Deum ipsum velut charissimum sponsum experientia quadam prædulci amplexans, sed non ad votum, immo ad tenerioris (ut ita dicam) affectus suavissimam accensionem: languor, inquam, talis est quid, Deo tenacius, familiariusque, nec non affectuosius animam inhærere, declarans. Cum igitur amori potius, quam dilectioni languorem hujusmodi scriptura attribuat (non enim dicit: *Quia dilectione langueo*, *sed Quia amore langueo*) patet, quod ipsa per hoc, si scholasticam linguam in proposito assumat, inquit: Amoris nomen est quid divinius, quam nomen dilectionis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 153

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, & amorem concupiscentiæ.

1. q. 60. a. 3. corp. & a. 4. ad 3. & mal. q. 1. a. 5. corp. & ver. q. 4. ar. 3. & Dio. 4. l. 9. & 10. & Jo. 15. le. 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitiæ*, & *concupiscentiæ*. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philos. in 8. Eth. (*cap. 5. a med. to. 5.*) Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiscentiæ*, & amorem *amicitiæ*.

2. Præterea. Nihil dividitur per id, quod ei connumeratur. Non enim homo connumeratur animali: Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea. Secundum Philosophum in 8. Eth. (*cap. 3. to. 5.*) *triplex* est amicitia, *utilis*, *delectabilis*, & *honesta*: Sed amicitia *utilis*, & *delectabilis* habet concupiscentiam: Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed

Sed Contra, Quædam dicimur amare, quia ea concupiſcimus; ſicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiſcit, ut dicitur in 2. Top. (*cap.* 2. *ad loc.* 8. *to.* 1.) Sed ad vinum & hujuſmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in 8. Ethic. (*cap.* 2. *in princ. to.* 5.) Ergo alius eſt amor *concupiſcentiæ*, & alius eſt amor *amicitiæ*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 4. *in princ. to.* 6.) *Amare eſt velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit; ſc. in bonum, *quod* quis vult alicui, vel ſibi, vel alii; & in aliud, *cui* vult bonum. *Ad illud ergo bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiſcentiæ: ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ*.

Hæc autem diviſio eſt ſecundum prius, & poſterius. Nam id, quod amatur amore *amicitiæ*, ſimpliciter, & per ſe amatur: quod autem amatur amore *concupiſcentiæ*, non ſimpliciter, & ſecundum ſe amatur, ſed amatur alteri. Sicut enim ens per ſe ſimpliciter eſt, quod habet eſſe; ens autem ſecundum quid, quod eſt in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente ſimpliciter quidem eſt, quod ipſam habet bonitatem: quod autem eſt bonum alterius, eſt bonum ſecundum quid: Et per conſequens amor, quod amatur aliquid, ut ei ſit bonum, eſt amor ſimpliciter: amor autem, quo amatur aliquid, ut ſit bonum alterius, eſt amor ſecundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per *amicitiam*, & *concupiſcentiam*, ſed per amorem *amicitiæ*, & *concupiſcentiæ*. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquod bonum volumus: Illud autem dicimur concupiſcere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet ſolutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili, & delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; quantum ad hoc ſalvatur ibi ratio amicitiæ: Sed quia illud bonum refert ulterius ad ſuam delectationem, & utilitatem, inde eſt, quod amicitia utilis, & delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiſcentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe a ſcripturis inſinuatum, quod

quod amor convenienter dividitur in amorem *amicitiæ*, & *concupiſcentiæ*. Ut per hoc, quod ſæpius de amore utroque fit mentio in ipſis. Ut *Gen.* 29. de amicis Laban, 1. *Reg.* 18. de amicitia David, & Jonathæ, 2. *Reg.* 3. de amicitia David, & Abner, 2. *Regum* 17. de Chuſ. amico David, *Job.* 2. 3. de amicis ejus, &c. Ut *Gen.* 6. de amore concupiſcentiæ diluvio merſorum, *Gen.* 18. 19. de Sodomorum, Gomorrhæorum, &c. *Gen.* 34. de Sichen erga Dynam, 2. *Reg.* 11. de Davidis erga Berſabee; *Marc.* 6. de Herodis erga Herodiadem, &c. Per hæc enim ſcriptura, ſi ſcholaſticum idioma reſonet, ait: Amor convenienter dividitur in amorem *amicitiæ*, & *concupiſcentiæ*. Nam, cum talis diviſio ab ipſa fiat, non poteſt non convenienter fieri. Pro cujus captu, de convenientia ſcripturarum totali, vide 2. 2. *q.* 112. *ar.* 2. *append.* & *q.* 140. *ar.* 1. *app.* Item de ſufficientia ipſarum, *q.* 179. *a.* 2. *app.* *Secundo* vides: quomodo, &c.

QUÆSTIO XXVII.

De cauſa amoris, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa amoris. *Et circa hoc quæruntur quatuor.*
Primo. Utrum bonum ſit ſola cauſa amoris.
Secundo. Utrum cognitio ſit cauſa amoris.
Tertio. Utrum ſimilitudo.
Quarto. Utrum aliqua alia animæ paſſionum.

ARTICULUS I. 154

Utrum bonum ſit ſola cauſa amoris.

P. 1. *q.* 20. *ar.* 1. & *Dio.* 4. *lect.* 12.

AD Primum ſic proceditur. Videtur, quod non ſolum bonum ſit cauſa amoris. Bonum enim non eſt cauſa amoris, niſi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, ſecundum illud Pſalm. 10. *Qui diligit iniquitatem, odit animam ſuam*, alioquin omnis amor eſſet bonus. Ergo non ſolum bonum eſt cauſa amoris.

2. Præterea. Philoſ. dicit in 2. Rhet. (*cap.* 4. *a. med. to.* 6.) quod *eos qui mala ſua dicunt, amamus*. ergo videtur quod malum ſit cauſa amoris.

3. Præterea. Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect.*

(*lect.* 9.) quod non solum *bonum*, sed etiam *pulchrum* est omnibus amabile.

Sed Contra est, quod August. dicit 8. de Trin. (*c.* 3. *in pr. to.* 3.) *Non amatur certe, nisi bonum solum*. Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 26. *ar.* 1.) amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam, sicut causa motus, vel actus ipsius. Oportet igitur, ut illud sit proprie causa amoris, quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*: quia, ut dictum est, (*q.* 26. *ar.* 1. & 2.) amor importat quandam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum. unicuique autem est bonum id, quod est sibi connaturale, & proportionatum. Unde *relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris*.

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur, nisi sub ratione boni; sc. inquantum est secundum quid bonum, & apprehenditur ut simpliciter bonum: & sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id, quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc, quod dicunt mala. hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem, seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod *pulchrum* est idem *bono* sola ratione differens. Cum enim bonum sit, *quod omnia appetunt*, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus; Unde & illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt; scilicet visus, & auditus rationi deservientes. dicimus enim *pulchra visibilia*, & *pulchros sonos*. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis. non enim dicimus *pulchros sapores*, aut *odores*. Et sic patet, quod *pulchrum* addit supra *bonum* quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod *bonum* dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; *pulcrum* autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.

AP-

APPENDIX.

EX art. habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito a ſcripturis, & Aug. inſinuatum fuiſſe, quod bonum ſolum, ideſt non malum, eſt cauſa amoris. A D. Aug. quidem: ut in *arg. cont.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 29. *Lya lippis erat oculis: Rachel decora facie, & venuſto aſpectu. Quam diligens Jacob ait*, &c. Hęc enim verba important ſenſum hunc, quod, ſcilicet Jacob amabat Rachelem, eo quod pulchra eſſet; non autem Lyam, imo deſpiciebat eam, ut infra legitur, eo, quod oculis lippis eſſet. Item per hoc, quod dicitur Deut. 24. *Si homo habuerit uxorem, & non invenerit gratiam ante oculos ejus propter aliquam fœditatem*, &c. Hoc eſt propter hoc, quod non eſt pulchra, ſed aliquo modo turpis. Ecce, quod fœditas, ſeu eſſe turpe non ſolum non cauſat, ſed etiam impedit amorem. Quia igitur pulchrum eſt idem bono, ut dicitur in ad *tertium*, reſtat, quod, dum innuitur a ſcriptura, ſolum pulcrum amari, ſubintelligatur univerſaliter a ſcholaſticis ex ipſa, quod bonum, non autem malum, eſt cauſa amoris. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS II. 155

Utrum cognitio ſit cauſa amoris.

2. 2. *q.* 26. *ar.* 2. *ad.* 1. & 1. *diſt.* 15. *q.* 4. *ar.* 1. *ad* 3.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod cognitio non ſit cauſa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore: Sed aliqua quæruntur, quæ neſciuntur; ſicut ſcientiæ. cum enim in his *idem ſit eas habere, quod eas noſcere*, ut Aug. dicit in libro 83. QQ. (*q.* 35. *ante med. to.* 4.) ſi cognoſcerentur, haberentur, & non quærerentur. Ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

2. Præterea. Ejuſdem rationis videtur eſſe, quod aliquid incognitum ametur, & quod aliquid ametur plus, quam cognoſcatur: Sed aliqua amantur plus, quam cognoſcantur; ſicut Deus, qui in hac vita poteſt per ſeipſum amari, non autem per ſeipſum cognoſci. Ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

3. Præterea. Si cognitio eſſet cauſa amoris, non poſſet inveniri amor, ubi non eſt cognitio: Sed in

omni-

omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionyſ. quarto c. de div. nominibus, (*lect. 9. in prin.*) non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non eſt cauſa amoris.

Sed Contra eſt, quod Auguſt. probat in 10. de Trin. (*in princ. l. to. 3.*) quod *nullus poteſt amare aliquid incognitum*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, (*ar. præc.*) bonum eſt cauſa amoris per modum objecti. Bonum autem non eſt objectum appetitus, niſi prout eſt apprehenſum; & ideo amor requirit aliquam apprehenſionem boni, quod amatur. Et propter hoc Philoſophus dicit 9. Ethicorum, (*c. 5. & 12. in princ. to. 5.*) quod *viſio corporalis eſt principium amoris ſenſitivi*. & ſimiliter contemplatio ſpiritualis pulchritudinis, vel bonitatis eſt principium amoris ſpiritualis. *Sic igitur cognitio eſt cauſa amoris ea ratione*, qua & *bonum* quod non poteſt amari, niſi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui quærit ſcientiam, non omnino ignorat; ſed ſecundum aliquid eam præcognoſcit, vel in univerſali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augu. dicit 10. de Trin. (*c. 1. 2. & 3. to. 3.*) Sic autem eam cognoſcere non eſt eam habere, ſed cognoſcere eam perfecte.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus eſt diſtinguere inter ea, quæ ſecundum rem ſunt conjuncta, & componere quodammodo ea, quæ ſunt diverſa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoſcat ſingillatim quicquid eſt in re, ſicut partes, & virtutes, & proprietates. Sed amor eſt in vi appetitiva, quæ reſpicit rem, ſecundum quod in ſe eſt. Unde ad perfectionem amoris ſufficit, quod res, prout in ſe apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur, quam cognoſcatur, quia poteſt perfecte amari, etiamſi non perfecte cognoſcatur: Sicut maxime patet in ſcientiis, quas aliqui amant propter aliquam ſummariam cognitionem, quam de eis habent; puta quod ſciunt Rhetoricam eſſe ſcientiam, per quam homo poteſt perſuadere: & hoc in Rhetorica amant. Et ſimiliter eſt dicendum circa amorem Dei..

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui eſt in omnibus rebus, cauſatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipſis rebus naturalibus exiſten-

ſtente, ſed in eo, qui naturam inſtituit, ut ſupra di-ctum eſt. (*q. 26. ar. 1.*)

APPENDIX.

Ex ar. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, & Eccleſia, & Auguſtino, quod cognitio eſt cauſa amoris. A Divo Auguſtino quidem, *ut in arg. cont.* A ſcripturis vero per hoc, quod Dominus daturus legem de ſui dilectione, ante omnia ſui cognitionem proponit populo legem ipſam recepturo. Dicit enim Exo. 20. *Ego ſum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo ſervitutis.* Ecce cognitio de Deo omnib. præceptis, & conſequenter præceptis de dilectione, primum antepoſita. Prædicta enim verba non ſunt præceptum, ſed præambulum ad præcepta. Audi: *Ego ſum Dominus*, ratione ſcili. univerſalis poteſtatis ſuper totum mundum, gubernando ipſum; ſecundum quod mihi placet. *Deus*, ratione ſcilicet creationis univerſarum rerum mundi, & mundi ipſius. *Tuus*, ratione ſcilicet ſpecialis electionis, qua ego ſine ullis meritis tuis, immo & contra demerita tua præviſa elegi te mihi præ cunctis populis. *Qui eduxi te*, &c. Ac ſi apertius dicatur: Ex cognitione hac, quod ego ſum & creator mundi, & mundi gubernator, & tui ſpecialis elector, atque grandis benefactor, tu debes moveri ad recipiendum libenter præcepta mea, & ad implendum promptiſſima, devotiſſimaque mente omnem voluntatem meam, atque in primis ad me amandum: ſecundum quod tibi nunc per mandata explicabo. Item inſinuatur idem per hoc, quod fides ab Apoſtolo ponitur fundamentum & ſperandi, & amandi, &c. inviſibilia, Hebr. 11. *fides eſt ſubſtantia ſperandarum rerum*, &c. Vide 2. 2. *q. 4. ar. 1.* Et 1. Corinth. 13. *Fides, ſpes, charitas*. Patet enim quod fides dicit cognitionem, charitas vero amorem. Ab eccleſia autem idipſum inſinuatur per hoc, quod in collecta fer. 5. Poſt Dominicam primam Quadrageſimæ, dicit; *Da quæſumus Domine populis chriſtianis, & , quæ profitentur, cognoſcere, & cœleſte munus diligere.* Hoc eſt: Cœleſte munus agnoſcere, & cœleſte munus diligere. Nam omnia illa, quæ chriſtiani profitentur, ſunt cœleſte munus. Ecce, quod dilectionem a cognitione, tanquam a cauſa, originari manifeſtat. *Secundo* vides: quomodo, &c.

AR-

ARTICULUS III. 156

Utrum similitudo sit causa amoris.

Inf. q. 99. a. 2. co. & de hebdo. lib. 2. fi. & 3. Eth. cor. 1. fi. & lib. 8. co. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum: Sed similitudo est causa odii. dicitur enim Prover. 13. quod *inter superbos semper sunt jurgia*. & Philos. dicit in 8. Ethic. (*cap. 1. a. med. to. 5.*) quod *figuli corrixantur adinvicem*. Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea. August. dicit in 4. Confess. (*cap. 4. cir. med. to. 1.*) quod *aliquis amat in alio, quod esse non vellet*: sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio: Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero, quod ipse haberet, vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea. Quilibet homo amat id, quo indiget, etiamsi illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, & pauper divitias: Sed inquantum indiget, & caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (*c. 4. post. princ. to. 6.*) quod *beneficos in pecunias, & salutem amamus*: *similiter eos, qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*: Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed Contra est, quod dicitur Eccle. 13. *Omne animal diligit simile sibi.*

Respondeo dicendum, quod *similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.*

Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi *dupliciter*. *Uno modo* ex hoc, quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. *Alio modo* ex hoc, quod unum habet in potentia, & in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu: sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti: vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum. nam in ipsa potentia quodammodo est actus. *Primus ergo similitudinis*

nis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, & duo albi in albedine. & ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, & vult ei bonum, sicut & sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, vel amicitiam utilis, seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, inquantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, & in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens, & cognoscens.

Dictum est autem supra, (*q. 26. ar. 4.*) quod in *amore concupiscentiæ* amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum, quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat, quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur, ipsemet a consecutione boni, quod amat, efficitur ei odiosus; non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem; quia se invicem impediunt in proprio lucro: Et *inter superbos sunt jurgia*; quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat, quod in se non amat, invenitur bonum † *al. ratio* † similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc, quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc, quod in se amat: puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet, quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui amat hoc, quo indiget, habet similitudinem ad id, quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est. (*in corp. ar.*)

Ad quartum dicendum, quod secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum, ille, qui non est liberalis, amat eum, qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid, quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum, qui non perseverat. utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum comple-

pletum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, quod similitudo est causa amoris. Ut *Eccles.* 13. secundum quod est *in arg. cont.* Item Joan. 15. *Si de mundo fuissetis; mundus, quod suum erat, diligeret*. His enim verbis quædam similitudo importatur; quæ & causa dilectionis ostenditur. Quod etiam melius per Beatum Cyrillum patet in homilia ibi dicentem: *Ut corporum, ita morum, cognatio quædam est: quorum similitudo longe sanguinis vincit cognationes. Omne namque animal simile sibi diligit. Sanctus cum sancto, & perversus cum perverso jucunde conversatur. Quamobrem necesse est, ut studiosus minime a vitiosis diligatur*. Hæc ille. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 157

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in 8. Eth. (*cap.* 3. *to.* 5.) quod *aliqui amantur propter delectationem*: Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea. Desiderium quædam passio est: Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus, quod ab eis expectamus; sicut apparet in omni amicitia, quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea. Aug. dicit in 10. de Trin. (*cap.* 1. *cir. med. tom.* 3.) *Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit, videat*. Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed Contra hæc est, quod *omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur*, ut Aug. dicit 14. de Civ. Dei. (*c.* 7. *&* 9. *to.* 5.)

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est, quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio

tio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate, vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde *impossibile est, quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris*.

Contingit tamen, aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus; sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur, nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei. Et sic desiderium alicujus rei potest esse causa, ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum, a quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem; & hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, & etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat. non enim ita intense desideramus, quæ non speramus. sed tamen & ipsa spes est alicujus boni amati.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod nulla alia passio est causa omnis amoris. A Divo Augustino quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Roma. 13. *Plenitudo legis est dilectio*. Patet enim, quod in lege, universaliter loquendo, mandatur de aliis affectionibus animæ regulandis, cum lex detur ad rectificandum totum hominem. Puta, mandatur de odio, ut odiamus peccata: de timore, ut timeamus miti in gehennam: de spe, ut speremus consequi bona; de delectatione, ut delectemur in Dei servitio; de desiderio, ut desideremus æterna: & sic proportionaliter de omnibus affectionibus, ut tota anima rectificetur. Si ergo plenitudo legis est dilectio: sequitur aperte, quod dilectio sit causa originalis omnium affectionum animæ. Nec obstat, quod Apostolus principaliter de dilectione spirituali, & amore intellectivo dictum suum intelligat, quoniam hoc non impedit, immo proportionaliter adstruit propositum.

situm. Ex eo enim quod dilectio est causa fontalis omnium aliarum affectionum in genere illo suo spirituali, sequitur: quod proportionaliter, idest in genere suo sensibili, amor sit fons omnis alterius passionis. Igitur per ly *Plenitudo legis est dilectio*, scriptura scholastice loquendo dixit; Dilectio, sive amor est causa omnium aliorum affectuum animæ; ideoque nulla alia passio est universaliter causa omnis amoris. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur, & confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

QUÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus amoris. *Et circa hoc quæruntur sex.*

Primo. Utrum unio sit effectus amoris.
Secundo. Utrum mutua inhæsio.
Tertio. Utrum ecstasis sit effectus amoris.
Quarto. Utrum zelus.
Quinto. Utrum amor sit passio læsiva amantis.
Sexto. Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.

ARTICULUS I. 158

Utrum unio sit effectus amoris.

1. 2. *q.* 20. *a.* 1. *ad* 3. & *q.* 60. *a.* 3. *ad* 2. & 3. *d.* 27. *q.* 1. *a.* 1. & *Dio.* 4. *l.* 10. *co.* 1.

Ad Primum sic proceditur. Videtur, quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam. dicit enim Apost. ad Galat. 4. *Bonum æmulamini in bono semper*, loquens de se ipso, ut glo. (*interl.*) dicit, & *non tantum cum præsens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea. Omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, & accidens subjecto, & pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis: Sed amor non causat unionem essentiæ; alioquin nunquam haberetur amor ad ea, quæ sunt per essentiam divisa: unionem autem, quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab

ea causatur, ut dictum est. (*q. 27. ar. 3.*) Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea. Sensus in actu fit sensibile in actu, & intellectus in actu fit intellectum in actu: non autem amans in actu fit amatum in actu. ergo unio magis est effectus cognitionis, quam amoris.

Sed Contra est, quod dicit Dion. 4. cap. de div. no. (*le. 9. cir. fi.*) quod *amor quilibet est virtus unitiva*.

Respondeo dicendum, quod *duplex* est unio amantis ad amatum. *Una* quidem secundum rem; puta cum amatum præsentialiter adest amanti. *Alia* vero secundum affectum; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente. nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit *duplex* amor, scil. *concupiscentiæ*, & *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum, sicut & sibi vult bonum. unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut & sibiipsi. & inde est, quod amicus dicitur esse *alter ipse*. Et August. dicit in 4. Confess. (*c. 6. cir. fi. & l. 2. Retract. cap. 6. to. 1.*) *Bene quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ*.

Primam ergo unionem amor facit effective; quia movet ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis, & ad se pertinentis.

Secundum autem unionem facit formaliter; quia ipse amor est talis unio, vel nexus. Unde August. dicit in 8. de Trinitate, (*cap. 10. to. 3.*) quod *amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, & quod amatur. Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio, sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero & in absentia, & in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod unio *tripliciter* se habet ad amorem. *Quædam* enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat seipsum; quantum

vero

vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (*qu. præc. ar.* 3.) *Quædam* vero unio est essentialiter ipse amor: & hæc est unio secundum coaptationem affectus; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem *amicitiæ*, ut ad seipsum, in amore autem *concupiscentiæ*, ut ad aliquid sui. *Quædam* vero unio est effectus amoris: & hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata; & hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philos. dicit 2. Politic. (*c. 2. post med. to. 5.*) *Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ convenit, & decet; ut scilicet simul conversentur, & simul colloquantur, & in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc, quod cognitum utitur cognoscenti secundum suam similitudinem: Sed amor facit, quod ipsa res, quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. (*ar. præc.*) Unde amor est magis unitivus, quam cognitio.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Dionysio, quod unio est effectus amoris. A S. Dionysio quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod de effectu amoris Sichem ad Dynam dicitur Gen. 34. *conglutinata est anima ejus cum ea: & pergens ad Emor patrem suum; Accipe, inquit, mihi puellam hanc conjugem.* Nam ly *conglutinata est anima ejus cum ea*, dicit effectum formalem, scilicet, quod amor est ipsa unio affectus: ly *accipe mihi puellam hanc conjugem*, dicit effectum causæ efficientis; scilicet quod amor movet ad quærendam realem præsentiam amati. Item per ly *Qui adhæret Deo*, scilicet per amorem, *unus spiritus est cum eo*, 1. Cor. 6. Et per ly *super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*, Colos. 3. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 159

Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris.

Inf. q. 66. a. 6. cor. & 3. d. 27. q. 1. a. 1. ad 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, & e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo: sed non potest idem esse continens, & contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, & converso.

2. Præterea. Nihil potest penetrare in interiora alicujus integri, nisi per aliquam divisionem: Sed dividere, quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea. Si per amorem amans est in amato, & e converso, sequetur, quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato: Sed ipsa unio est amor, ut dictum est. (*art. præc.*) Ergo sequitur, quod semper amans ametur ab amato. quod patet esse falsum. non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Jo. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo:* Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum, quod *iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi, & quantum ad vim apprehensivam, & quantum ad vim appetitivam.*

Nam, quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philip. 1. *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; & sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur 1. ad Corin. 2. quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in ejus effectu; ut vel delectetur in eo, sunt in bonis ejus apud præsentiam, vel in absen-

tia

tia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona, quæ vult amato per amorem *amicitiæ:* non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatam. unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *viscera charitatis*. E converso autem amans est in amato, *aliter* quidem per amorem *concupiscentiæ*, *aliter* per amorem *amicitiæ*. Amor namque *concupiscentiæ* non requiescit in quacunque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati; sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero *amicitiæ* amans est in amato, inquantum reputat bona, vel mala amici, sicut sua, & voluntatem amici, sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona, vel mala pati, & affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle*, & *in eodem tristari*, & *gaudere*, secundum Philosophum in 9. Ethic. (*cap.* 3. *a. med. to.* 5.) & in 2. Rhetor. (*cap.* 4. *in prin. to.* 6.) ut sic, inquantum quæ sunt amici æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato: inquantum autem e converso vult, & agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem & *tertio* modo mutua inhæsio intelligi in amore *amicitiæ*, secundum viam redamationis, inquantum mutuo se amant amici, & sibi invicem bona volunt, & operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quandam complacentiam: e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud, quod est intimum amati. Nihil enim prohibet, diverso modo esse aliquid continens, & contentum: sicut genus continetur in specie, & e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris, & ideo sicut ratio disquirit; ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de *tertio* modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod amor causat mutuam inhæsionem, scilicet, ut amans sit in amato, & e converso. Ut 1. *Jo.* 4. secundum quod *in argum. contr.* Ex quo etiam patet, quod dicta talia de charitate possunt & de quocunque amore, ut amor est, dici, id, quod maxime ostendit esse verum illud, quod dicebamus *q.* 27. *art.* 4. *appen.* quod scilicet dicta ibi ab Apostolo de dilectione poterant applicari ad quemcunque amorem, ut sic. Per hoc ergo, quod dicit. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*, monstrat intentum, ac si scholastice diceret, amans Deum est in amato Deo, & amatus Deus est in amante. Quomodo autem hoc intelligi debeat, vide a principio in textu corp. usque ad finem, applicando singula amanti Deum. Ut puta. Amans Deum in Deo amato est, & e converso, tum per vim apprehensivam, tum per vim appetitivam, tum secundum viam redamationis. Hinc modo sibi possibili agnoscit quis de seipso, vel de alio, an, & quantum amet, vel non amet Deum. Per vim apprehensivam amans est in amato Deo, inquantum amans non est contentus superficiali cognitione Dei amati, &c. ut in tex. Et Deus amatus est in amante, inquantum Deus immoratur in apprehensione amantis. Per vim autem appetitivam amans est in Deo amato, inquantum bona (puta, honorem Dei) ac mala pœnalia (puta, passionem multiplicem incarnati Dei) malaque culpę, idest peccata facta contra Deum, reputat esse suimet, ac contra semetipsum facta; ideoque de honore Dei, tanquam de suo, immo (quia de charitate erga Deum loquimur) plus, quam de suo, gaudet, de passione ejus tanquam, immo plus, quam de sua, dolet, contra peccata in eum tanquam, immo plus, quam in se facta bono zelo vehementer irascitur. Talis amans reputat, voluntatem Dei esse suam, ideoque in mandatis ejus servandis maxime delectatur. Ex tali intima, cordialique reputatione fit: ut ipse amans in Deo amato videatur bona, vel mala habere, pati, & affici; quasi idem factus amato Deo. Per eandem vim appetitivam Deus amatus est in amante, prout est per quandam complacentiam in ejus affectu, ut amans vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, & in absentia (non quidem Dei, sed

sed modi habendi eum) per desiderium tendat in ipsum, itemque in bona, quę propter complacentiam illius interius radicatam vult Deo amato, inquantum scilicet congaudet de sapientia, de bonitate, de justitia, de, &c. in Deo repertis, donaretque illa omnia Deo, si fieri posset, & inquantum honorari Deum, nomenque ejus in toto mundo sanctificari sitit, atque ad hoc nititur, pro posse suo, operari. Secundum vero viam redamationis amans est in Deo amato, & amatus Deus est in amante, inquantum mutuo se amant, & sibi invicem bona volunt, ac operantur. Tanto autem magis, secundum hanc viam, salvatur illa mutua inhæsio, quanto magis amans est semper securissimus de Dei redamatione, si ex parte sua amantis non interveniat defectus, quæ, & quanta securitas in nullius alterius amore potest reperiri, & per consequens nullus amans potest secundum hanc viam esse pariformiter, sed nec multum similiter in amato. Hæc pauca dicta sint in gratiam expositionis tex. argumenti contrarii, pro quanto auctoritatem B. Joannis continebat. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS III. 160

Utrum ecstasis sit effectus amoris.

2. 2. qu. 175. ar. 2. Et 3. d. 27. q. 1. ar. 1. ad 4. Et ver. qu. 13. art. 2. ad 9. & 1. Cor. 12.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ecstasis non sit effectus amoris. Ecstasis enim quandam alienationem importare videtur: Sed amor non semper facit alienationem: sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit ecstasim.

2. Præterea. Amans desiderat amatum sibi uniri. magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea. Amor unit amatum amanti, sicut dictum est. (*art. 1. & 2. præc.*) Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur, quod semper plus diligat amatum, quam seipsum. quod patet esse falsum. Non ergo ecstasis est effectus amoris.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect. 10. in princ.*) quod *divinus amor ecstasim facit:* & quod *ipse Deus propter amorem est ecstasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quędam

ſimilitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, (*lett.* 12.) videtur, quod quilibet amor cauſet ecſtaſim.

Reſpondeo dicendum, quod ecſtaſim pati aliquis dicitur, cum extra ſe ponitur. Quod quidem contingit & ſecundum vim apprehenſivam, & ſecundum vim appetitivam. Secundum quidem vim *apprehenſivam* aliquis dicitur extra ſe poni, quando ponitur extra cognitionem ſibi propriam: Vel quia ad ſuperiorem ſublimatur: ſicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua, quæ ſunt ſupra ſenſum, & rationem, dicitur ecſtaſim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehenſionem rationis, & ſenſus: Vel quia ad interiora deprimitur: puta cum aliquis in furiam, vel amentiam edit, dicitur ecſtaſim paſſus. Secundum *appetitivam* vero partem dicitur aliquis ecſtaſim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra ſeipſum.

Primam quidem ecſtaſim facit amor diſpoſitive, inquantum ſcil. facit meditari de amato, ut dictum eſt: (*ar. præc.*) intenſa autem meditatio unius abſtrahit ab aliis.

Sed *ſecundam ecſtaſim facit amor directe*, *ſimpliciter quidem amor amicitiæ*, *amor autem concupiſcentiæ non ſimpliciter*, *ſed ſecundum quid*. Nam in amore *concupiſcentiæ* quodammodo fertur amans extra ſeipſum, inquantum ſcil. non contentus gaudere de bono, quod habet, quærit frui aliquo extra ſe: Sed quia illud extrinſecum bonum quærit ſibi habere, non exit ſimpliciter extra ſe, ſed talis affectio in fine intra ipſum concluditur. Sed in amore *amicitiæ* affectus alicujus ſimpliciter exit extra ſe; quia vult amico bonum, & operatur bonum, quaſi gerens curam, & providentiam ipſius propter ipſum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de *prima* ecſtaſi.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore *concupiſcentiæ*, qui non facit ſimpliciter ecſtaſim, ut dictum eſt. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod ille, qui amat, intantum extra ſe exit, inquantum vult bona amici, & operatur: non tamen vult bona amici magis, quam ſua. unde non ſequitur, quod alterum plus, quam ſe diligat.

AP-

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, Dionysio, & Ecclesia insinuatum fuisse, quod amoris effectus est ecstasis. A Divo Dionysio quidam, ut ponitur cum discursu *in arg. contr.* Ubi ly *ipse Deus propter amorem est ecstasim passus*, intelligitur principaliter de illo excessu; quem secundum Luc. 9. *completurus erat in Hierusalem*, idest, de sua sanctissima passione, in qua excessivus amor, ex quo ipsa procedebat, apparuit manifeste. Nam ecstasis, & excessus idem sonant, cum utrumque nomen secundum suam rationem importet positionem alicujus extra se. A scripturis vero per ly *mente excedimus Deo*. 2. Corin. 5. Talis enim excessus contingebat ex causa superiori, & tunc erat, quando Apostolus contemplabatur divina, in quorum contemplatione mens ejus rapiebatur extra se supra se. Et hoc procul dubio erat effectus amoris, quo ipse Apostolus cum similib. fortiter afficiebatur ad divina. Nec mirum. Quoniam & aliquando non tantum mens, sed etiam corpus per ecstasim sublimatur extra se, idest extra connaturalem locum, seu operationem. Ab Ecclesia ergo, & quod nunc, & quod in principio appendicis dictum est, insinuatur per hoc, quod de Angelico isto Doctore, tamquam admirabunda, canit: *O anima sanctissima, qua contemplante dulciter, corpus linquebat infima, stans sursum mirabiliter*. Hæc illa in officio solemni D. Thomæ de Aquino, *respons.* 3. *noctur.* 1. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica, &c.

A R T I C U L U S IV. 161

Utrum Zelus sit effectus amoris,

Mal. q. 10. *ar.* 1. *ad* 11.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur 1. ad Corinth. 3. *Cum sit inter vos zelus, & contentio*, &c. contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea. Objectum amoris est bonum, quod est communicativum sui: Sed zelus repugnat com-

municationi: ad zelum enim pertinere videtur, quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea. Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore. dicitur enim in Ps. 72. *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris, quam odii.

Sed Contra est, quod Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect.* 10.) quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem, quem habet ad existentia*.

Respondeo dicendum, quod *zelus, quocunque modo sumatur, ex intensione amoris provenit*. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut August. dicit in lib. 83. QQ. (*q.* 35. & 36. *to.* 4.) intensus amor quærit excludere omne id, quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, & aliter in amore amicitiæ. Nam in amore *concupiscentiæ*, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud, quod repugnat consecutioni, vel fruitioni quietæ ejus, quod amatur: Et hoc modo viri dicuntur zelari uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas, quam in uxore quærunt: Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos, qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum: Et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in Ps. 36. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem *amicitiæ* quærit bonum amici. unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet: Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea, quæ sunt contra honorem, vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud 3. Reg. 19. *Zelatus sum pro Domino exercituum*. Et Jo. 2. super illud, *Zelus domus tuæ comedit me*, dicit Glo. (*ordin. ex Aug. tract.* 10. *in Jo.* 9.) quod *bono zelo comeditur, qui quælibet prava, quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat, & gemit*.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loqui-

loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti. unde omne illud, quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum. & sic ex amore boni zelus causatur. ex defectu autem bonitatis contingit, quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. & ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his, quæ integre possunt a multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea, quæ repugnant amato, ex amore procedit. unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis, quam odii.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum a scripturis, & Dionysio, quod zelus est effectus amoris. A S. Dionysio quidem, *ut in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Num. 5. *Si spiritus Zelotypiæ concitaverit virum contra uxorem.* Et Ecclesiast. 26. *Dolor cordis, & luctus, mulier Zelotypa. In muliere Zelotypa flagellum linguæ.* Manifestum enim est, quod zelus, unde in viro, ac muliere dicitur spiritus Zelotypiæ, nascitur ex amore. Item per ly *ubi est zelus tuus, & fortitudo tua, multitudo viscerum tuorum, & miserationum tuarum*, Isa. 63. Patet enim consideranti textum illum, quod Propheta, zelum ex amore causari, verbis illis significat. Ac si Deo in oratione illa dixisset: Ubi est amor intensus, quo non misericorditer & visceroſe amare soles, ex quo utique si ipsum nobis manifestares, ut olim, nasceretur iste effectus, scilicet, zelus tuus ad defendendum nos, & ad destruendum inimicos nostros; *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS V. 162

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quandam languentis. Sed amor causat languorem. dicitur enim Cant. 2. *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo.* Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea. Liquefactio est quædam resolutio: Sed amor est liquefactivus. dicitur enim Cantic. 5. *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est.* Ergo amor est resolutivus. est ergo corruptivus, & læsivus.

3. Præterea. Fervor designat quendam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore. Dionys. enim 7. cap. cœl. hier. (*parum a princ.*) inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum*, & *acutum*, & *superfervens*. Et Cant. 8. dicitur de amore, quod *lampades ejus sunt lampades ignis, atque flammarum*. ergo amor est passio læsiva, & corruptiva.

Sed Contra est, quod dicit Dionys. 4. cap. de div. nomin. (*p.* 1. *lect.* 9.) quod *singula seipsa amant contentive*, idest conservative. ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa, & perfectiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 16. *a.* 1. *&* 2. *&* *q.* 27. *a.* 1.) amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, proficit, † *al. perficitur* † & melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur, & deterioratur. *Amor ergo boni convenientis est perfectivus, & meliorativus amantis: amor autem boni, quod non est conveniens amanti, est læsivus, & deteriorativus amantis.* Unde maxime homo perficitur, & melioratur per amorem Dei; læditur autem, & deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id, quod est formale in ipso, quod est sc. ex parte appetitus.

Quantum vero ad id, quod est materiale in passio-

ne

ne amoris, *quod est immutatio aliqua corporalis*, *accidit*, *quod amor sit læsivus propter excessum immutationis*; sicut accidit in sensu, & in omni actu virtutis animæ, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero, quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt *quatuor* effectus proximi; sc. *liquefactio*, *fruitio*, *languor*, & *fervor*. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est. (*art.* 2. *hu. qu.*) Unde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori: Sed *liquefactio* importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile, ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens, & habitum, causatur delectatio, sive *fruitio*: si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scil. tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem*, (unde & Tullius in 3. de Tuscul. quæst. maxime tristitiam *ægritudinem* nominat) & intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum: Sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in sensu vero intelligas, merito insinuatum a scripturis, & Dionys. fuisse, quod amor est, & non est læsivus. A S. Dionys. quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero, quod sit, & non sit. Ut Ose. 9. *Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt*. Per hoc enim non tantum denotatur, quod amor ignobilium rerum est læsivus amantis; sed etiam, per locum ab oppositis, quod amor rerum nobilium est perfectivus amantis. Ut dicatur: Amantes facti sunt *abominabiles*, *sicut ea quæ dilexerunt*: ergo & fient excellentes, si diligent excellentia. De amore autem, ut est passio, idest cum immutatione organi corporalis, quod sit læsivus, patet de Ammon amante sororem, 2. *Reg.* 13. *Secunda* vides, &c.

AR-

ARTICULUS VI. 153

Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.

3. *d.* 27. *q.* 1. *ar.* 1. *corp.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est: (*q.* 26. *ar.* 2.) Sed non omnia, quæ agit homo, agit ex passione, sed quædam agit ex electione, & quædam ex ignorantia, ut dicitur in 3. Ethic. (*ex cap.* 5. *to.* 5.) Ergo non omnia, quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea. Appetitus est principium motus, & actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3. de anima. (*tex.* 48. *& seq. to.* 2.) Si igitur omnia, quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea. Nihil causatur simul a contrariis causis: sed quædam fiunt ex odio. non ergo omnia sunt ex amore.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. c. de divin. nom. (*lect.* 9.) quod *propter amorem boni omnia agunt, quæcunque agunt.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. (*q.* 1. *ar.* 1. & 2.) Finis autem est bonum desideratum, & amatum unicuique. Unde manifestum est, quod *omne agens, quodcunque sit, agit quamcunque actionem ex aliquo amore.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem *intellectualem*, *rationalem*, *animalem*, *naturalem*. Sic enim Dion. loquitur de amore in 4. cap. de div. nom. (*lect.* 12.)

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut jam dictum est, (*qu.* 25. *art.* 2.) causatur & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per consequens omnes aliæ passiones. unde omnis actio, quę procedit ex quacunque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa. unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur. (*q. seq. ar.* 2.)

AP-

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, merito eſſe a ſcripturis, & Dionyſio inſinuatum, quod amans agit omnia ex amore. A S. Dionyſio, & a fortiori quidem, ut *in argument. cont.* Si enim dicit, quod omnia agentia agunt propter amorem boni, multo magis utique dicit, quod amans ex amore agit omnia. A ſcripturis vero per hoc, quod de charitate, quam erga proximum propter Chriſtum pro eo mortuum debemus habere, loquens Apoſtolus cum illativa conjunctione univerſaliter concludit, 1. Cor. 10. *Sive ergo manducatis, ſive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Ac ſi apertius dicat: Si, ut debetis, amatis Deum, & proximum, hoc in vobis, quantum eſt ex conditione amoris, ſequetur, quod vos facietis omnia ex amore illo, ideſt ſecundum regulam ipſius amoris commenſurata. Item per hoc, quod de Sichem amante Dynam monſtrat, ipſum tot, & tanta feciſſe ex amore, ut etiam ad circumciſionem ſui omnes cives induxerit, ut fere per totum *capit.* 34. *Gen.* legitur. Sed & de Ammon, 2. *Reg.* 13. & de duobus ſenibus, *Dan.* 13. idem oſtendit. Per ſingula itaque præmiſſa, ceu ſcholaſtico idiomate loquens in propoſito, dicit: Amans agit omnia ex amore. *Secundo* vides: quomodo ex his bene penſatis, & applicatis doctrina hæc Angelica viciſſim declaretur, & confirmetur.

QUÆSTIO XXIX.

De Odio, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de Odio.
Et circa hoc quæruntur ſex.

Primo. Utrum cauſa, & objectum odii ſit malum.

Secundo. Utrum odium cauſetur ex amore.

Tertio. Utrum odium ſit fortius, quam amor.

Quarto. Utrum aliquis poſſit habere odio ſeipſum.

Quinto. Utrum aliquis poſſit habere odio veritatem.

Sexto. Utrum aliquid poſſit haberi odio in univerſali.

AP-

ARTICULUS I. 164

Utrum causa, & objectum odii sit malum.

Mal. qu. 12. ar. 4. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod objectum, & causa odii non sit malum. Omne enim, quod est, inquantum hujusmodi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur, quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei. quod patet esse falsum.

2. Præterea. Odire malum est laudabile. unde in laudem quorundam dicitur 2. Mach. 3. quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, & animos odio habentes mala*. Si igitur nihil odiatur, nisi malum, sequitur, quod omne odium sit laudabile. quod patet esse falsum.

3. Præterea. Idem non est simul bonum, & malum: sed idem diversis est odibile, & amabile: ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed Contra. Odium contrariatur amori: sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est. (*q. 26. ar. 1.*) ergo objectum odii est malum.

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est. (*q. 26. ar. 1.*) In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id, quod sibi convenit, quæ est amor naturalis: ita *ad id, quod est repugnans, & corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale*. Sic igitur & in appetitu animali, seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens: Odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id, quod apprehenditur ut repugnans, & nocivum.

Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, inquantum hujusmodi, habet rationem mali. Et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita *malum est objectum odii*.

Ad primum ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis; quia omnia conveniunt in ente: Sed

Sed ens, inquantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: Et secundum hoc unum ens est odibile alteri, & est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum. unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, & odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum, & idem est conveniens uni secundum suam naturam, & repugnans alteri: sicut calor convenit igni, & repugnat aquæ: Secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum, & idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, & ab alio sub ratione mali.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, quod malum est objectum odii. Ut Rom. 12. *Odientes malum*, *adhærentes bono*, scilicet amando ipsum. Item Sap. 12. *Odibilia tibi opera faciebant*, idest mala opera. *Secundo* vides: quomodo, &c.

A R T I C U L U S II. 165

Utrum odium causetur ex amore.

Sup. q. 28. ar. 6. ad 3. & inf. ar. 3. co. & 4. c. g. 19.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa odii. Ea enim, quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in postprædicamentis: (*in cap. de Simul to. 1.*) Sed amor, & odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul. Non ergo amor est causa odii.

2. Præterea. Unum contrariorum non est causa alterius: sed amor, & odium sunt contraria. ergo &c.

3. Præterea. Posterius non est causa prioris: Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed Contra est, quod dicit August. 14. de Civ. Dei,

Dei, (*c.* 7. & 9. *to.* 5.) quod *omnes affectiones causantur ex amore*. Ergo & odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar. præc.*) amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum: odium vero consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia.

Oportet autem in quolibet prius considerare, quid ei conveniat, quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum, vel impeditivum ejus, quod est conveniens. Unde *necesse est*, *quod amor sit prior odio*, & quod nihil odio habeatur, nisi per hoc, quod contrariatur convenienti, quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in his, quæ ex opposito dividuntur, *quædam* inveniuntur, quæ sunt naturaliter simul, & secundum rem, & secundum rationem; sicut duæ species animalis, vel duę species coloris: *Quædam* vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, & causa ejus: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum, & motuum: *Quædam* vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem; sicut substantia, & accidens. nam substantia realiter est causa accidentis; & ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ, quam accidenti: quia accidenti non attribuitur, nisi inquantum est in substantia. Amor autem, & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet, amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor, & odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem: sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia. Ejusdem enim rationis est, quod ametur aliquid, & odiatur ejus contrarium: Et sic amor unius rei est causa, quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum. Sed in intentione est e converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

AP-

APPENDIX.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Aug. insinuatum, quod amor est causa odii. A Divo Augustino quidem, ut *in argumen. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio*. Quomodo autem id ex tali dicto moveatur, vide *q.* 27. *artic.* 4. *appen.* Item per hoc, quod dicitur Ps. 118. *Dilexi mandata tua super aurum, & topazion* : *Propterea omnem viam iniquam odio habui*. Ecce, quod odium & nascitur ex amore; & quomodo, scilicet ex amore unius rei, puta mandatorum divinorum, nascitur odium contrarii, puta omnis viæ iniquæ. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS III. 166

Utrum odium sit fortius, quam amor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod odium sit fortius amore. Dicit enim August. in lib. 83. QQ. (*q.* 36. *paulo a princ. to.* 4.) *Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem* : Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea. Debilius vincitur a fortiori: sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. ergo odium est fortius amore.

3. Præterea. Affectio animæ per effectum manifestatur: Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiæ abstinent a delectabilibus propter verbera, ut August. introducit in lib. 83. QQ. (*loco nunc cit.*) Ergo odium est fortius amore.

Sed Contra. Bonum est fortius, quam malum; quia *malum non agit, nisi in virtute boni*, ut Dion. dicit cap. 4. de div. nom. (*lect.* 16. *& seq.*) Sed odium, & amor differunt secundum differentiam *boni*, & *mali*. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore, sicut ex causa, ut supra dictum est. (*art. præc.*) Unde *impossibile est, quod odium sit fortius amore simpliciter*.

Sed oportet ulterius, quod amor simpliciter loquen-

quendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quæ sunt ad finem.

Recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum, quam in malum.

Sed tamen *aliquando videtur odium fortius amore*, propter *duo*. *Primo* quidem, quia odium est magis sensibile, quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur, sicut calor tertianæ: quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum, & naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut August. dicit in 10. de Trin. (*c.* 12. *a med. to.* 3.) quod *amor non ita sentitur*, *cum non prodit cum indigentia*. Et propter hoc etiam repugnantia ejus, quod oditur, sensibilius percipitur, quam convenientia ejus, quod amatur. *Secundo*, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine, & parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium, quod correspondet majori amori, magis movet, quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad Primum. Nam amor voluptatis est minor, quam amor conservationis suiipsius, cui respondet fuga doloris. & ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium nunquam vinceret amorem, nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet: sic homo magis diligit se, quam amicum: & propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem & ostendas, & in recto sensu intelligas, merito a scripturis, & Dion. insinuatum fuisse, quod amor est fortior, quam odium. A Dion. quidem, ut deducitur *in argum. cont.* A scripturis vero per hoc; quod dicitur Matth. 5. *Diligite inimicos vestros*. Item per ly *si esurierit inimicus tuus*, *ciba*

illum

illum, *si sitit*, *potum da illi*, Rom. 12. Ac si utrobique clarius dicatur: Facite, quod amor vester erga inimicos sit fortior, quam odium inimicorum contra vos. Cum ergo Deus, ut qui sit naturæ institutor, præceptis suis naturam rerum non destruat, sed ostendat, relinquitur, quod per dictum præcedens subindicet, quod amor secundum naturam suam (hoc intendebat conclusio in ly *simpliciter*) est fortior, quam sit odium. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, &c.

ARTICULUS IV. 167

Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

2. 2. *qu.* 25. *a.* 7. & 2. *d.* 42. *qu.* 2. *a.* 2. *q.* 2. *ad* 2. & *Ps.* 10. & *Ephes.* 5. *lect.* 6.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. 10. *Qui diligit iniquitatem*, *odit animam suam*: Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea. Illum odimus, cui volumus, & operamur malum: Sed quandoque aliquis vult, & operatur sibi ipsi malum; puta qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea. Boetius dicit in 2. de conf. (*prosa* 5. *parum a princ.*) quod *avaritia facit homines odiosos*: ex quo potest accipi, quod omnis homo odit avarum: Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod *nemo unquam carnem suam odio habuit*.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est*, *quod aliquis per se loquendo odiat seipsum*. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum; nec potest aliquid sibi malum appetere, nisi sub ratione boni. Nam malum est præter voluntatem, ut Dion. dicit 4. cap. de divin. nom. (*lect.* 22.) Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. (*q.* 26. *a.* 4.) Unde necesse est, quod aliquis amet seipsum; & impossibile est, quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit, *quod aliquis seipsum odio habeat*: Et hoc *dupliciter*. *Uno modo* ex parte boni, quod sibi aliquis vult. accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum; Et secundum hoc ali-

aliquis per accidens vult ſibi malum, quod eſt odire. *Alio modo* ex parte ſuiipſius, cui vult bonum. unumquodque enim maxime eſt id, quod eſt principalius in ipſo. unde civitas dicitur tacere id, quod Rex facit, quaſi Rex ſit tota civitas. Manifeſtum eſt ergo, quod homo maxime eſt mens hominis, contingit autem, quod aliqui æſtimant ſe maxime eſſe illud, quod ſunt ſecundum naturam corporalem, & ſenſitivam: unde amant ſe ſecundum id, quod æſtimant ſe eſſe; ſed odiunt id, quod vere ſunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille *qui diligit iniquitatem*, *odit* non ſolum *animam ſuam*, ſed etiam ſeipſum.

Et per hoc patet reſponſio ad **Primum**.

Ad ſecundum dicendum, quod nullus ſibi vult, & facit malum, niſi inquantum apprehendit illud ſub ratione boni. Nam & illi, qui interimunt ſeipſos, hoc ipſum quod eſt mori, apprehendunt ſub ratione boni, inquantum eſt terminativum alicujus miſeriæ, vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens ſuum: non tamen propter hoc odit ſeipſum; ſicut æger odit ſuam ægritudinem ex hoc ipſo quod ſe amat.

Vel dicendum, quod *avaritia odioſos facit* aliis, non autem ſibiipſi: Quinimmo cauſatur ex inordinato ſui amore, ſecundum quem de bonis temporalibus plus ſibi aliquis vult, quam debeat.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & oſtendas, & recte intelligas, merito fuiſſe a ſcripturis inſinuatum, quod aliquis odit, & non odit ſeipſum. Quod odiat, ut Joan. 10. *qui odit animam ſuam in hoc mundo, in vitam æternam cuſtodit eam*. Hoc eſt, ſecundum Beatum Cyrillum in homil. *Qui non cedit ei, nec obſequitur ei noxia concupiſcenti, & divinis præceptis contraria*. Odit ergo ſe oppoſito modo ad illum, de quo Pſalm. loquitur, ut *in argum*. 1. Nam, ſicut ille odibat ſe, inquantum non æſtimabat, principalem partem ſui eſſe rationalem, ac propterea ipſam utilia ſuadentem reſpuebat, ſenſitivæ, quam principalem putabat, adhærendo: ita iſte odit ſe, inquantum non æſtimat, principalem partem ſui eſſe ſenſitivam, ſed rationalem, ac ideo ſenſitivam noxia ſuggerentem cum indignatione repellit, rationali conſentiendo. Quod autem aliquis non odiat ſeipſum, inſinuatur

Ephe.

Ephe. 5. *Nemo unquam carnem suam odio habuit*. Vide ibi super Apostolum sanctum hunc doctorem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & & applicatis, &c.

ARTICULUS V. 168

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

2. 2. *qu.* 34. *ar.* 1. *cor.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis non possit habere odio veritatem. *Bonum* enim, & *ens*, & *verum*, convertuntur: Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea. *Omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. ergo veritas naturaliter desideratur, & amatur: Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (*c.* 4. *a med. tom.* 6.) quod *homines amant non fictos*: sed non nisi propter veritatem. ergo homo naturaliter amat veritatem. non ergo eam odio habet.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Gal. 4. *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

Respondeo dicendum, quod bonum, & verum, & ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens, vel verum: quia bonum est, *quod omnia appetunt.*

Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari.

Ens autem, & verum in universali quidem odio haberi non possunt; quia dissonantia est causa odii, & convenientia causa amoris. ens autem, & verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet, quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii, & repugnantis. contrarietas enim, & repugnantia non adversatur rationi entis, & veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem, verum aliquod particulare *tripliciter* repugnare, vel contrariari bono amato. *Uno modo*, secundum quod veritas est causaliter, & originaliter in ipsis rebus: Et *sic homo quandoque odit aliquam veri-*

veritatem, dum vellet non esse verum, quod est verum. *Alio modo*, secundum quod veritas est in cognitione ipsius, quæ impedit ipsum a prosecutione amati: sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent. ex quorum persona dicitur Job 22. *Scientiam viarum tuarum nolumus*. *Tertio modo* habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius: puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat: Et secundum hoc dicit Aug. in 10. Confess. (*c.* 23. *a med. to.* 1.) quod *homines amant veritatem lucentem*, *oderunt eam redarguentem*.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit August. (*loc. cit.*) quod *amant eam lucentem*. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod veritatem aliquis odio habere potest. Ut Joa. 7. *Quid me quæritis interficere, hominem, qui vera locutus sum vobis?* Ecce: quod veritatem intantum odibant, ut & Christum ideo interficere quærerent, sicut & postea interfecerunt: quia eis vera, scilicet errores eorum increpando, &c. dicebat. Vide corollarium *secundum* ante argumenta. Item 1. Reg. 20. *Iratus est Saul contra Jonatham* excusantem pro veritate Davidem. Item 3. Reg. 22. *Ego odi eum; quia nunquam prophetat mihi bonum*, *sed malum*. Hoc est: quia Micheas propheta Domini prophetabat veritatem ipsi regi Achab. Item passim leguntur prophetæ a malis hominibus infestati pro eo, quod veritatem annunciabant. Item *Joan.* 9. Maledixerunt Pharisæi cæco nato, eumque extra synagogam ejecerunt: quia veritatem & de miraculo, & de illis, & de Christo constantissime confitebatur. Item per hoc; quod multos, & magnos habuit adversarios Apostolus pro verbis veritatis, quæ hominibus pro salute ipsorum loquebatur. *Secundo* vides: quomodo

do ex his bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS VI. 169

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Sup. ar. 5. co.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione: Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea. Odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat: Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea. Objectum odii est malum: malum autem est in rebus, & non in mente, ut dicitur in 6. Metaph. (*te.* 8. *to.* 3.) cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur, quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhetor. (*cap.* 4. *prope fi. to.* 6.) quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera. Furem enim odit, & calumniatorem unusquisque.*

Respondeo dicendum, quod de universali *dupliciter* contingit loqui. *Uno modo*, secundum quod subest intentioni universalitatis. *Alio* autem *modo* dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur. *alia* est enim consideratio hominis universalis, & *alia* hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, & apprehensiva, & appetitiva ferri in aliquid universaliter: sicut dicimus, quod objectum visus est color secundum genus; non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed inquantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali: quia ex natura commu-

ni aliquid adversatur animali, & non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi: unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis: Actus autem particularium sunt: Et propter hoc Philosoph. dicit, (*l. 2. Rhet. c. 4. prop. fi. to. 6.*) quod *ira semper est ad aliquid particulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere.*

Sed odium, secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale, prout est universale: apprehendit tamen aliquid, cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii. sed nihil prohibet, aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; & sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de universali, secundum quod substat intentioni universalitatis. sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & sensu vero intelligas, merito a scripturis, & Philosopho insinuatum fuisse; quod odium est alicujus in universali, idest quod odiri potest aliquod commune, sive aliqua communitas, secundum quod exponitur in ad *secundum*. A Philosopho quidem, ut *in argum. cont.* a scripturis autem: ut Psal. 25. *odivi Ecclesiam malignantium*. Et Psalm. 118. *Iniquos odio habui*. Ecclesia enim secundum nomen est communitas quædam, seu quoddam commune, seu (quod in idem redit) est aliquod in universali: similiter dic de ly *iniquos*. Ac si ergo dixisset: odivi communitatem, sive cætum malignantium, & iniquos generaliter omnes, quod, scholastice loquendo, est odium cadere super aliquid in universali, ut diximus. *Secundo* vides: &c.

QUÆ-

QUÆSTIO XXX.

De Concupiscentia, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Concupiscentia: *Et circa hoc queruntur quatuor.*

Primo. Utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo. Utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Quarto. Utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I. 170

Utrum Concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf. q. 32. a. 3. ad 3. & 3. d. 26. qu. 1. art. 2. cor. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut dicitur Sap. 6. *Concupiscentia sapientię deducit ad regnum perpetuum*: Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea. Desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo. immo Apost. dicit Rom. 7. *Non habitat in me, hoc est in carne mea bonum*. Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Psalm. 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*. Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, & non solum in appetitu sensitivo.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit, (*lib. 2. orth. fidei, cap.* 12.) quod *irrationale obediens, & persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam, & iram*. Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva, & appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus di-

cit in 1. Rhetor. (*c. 11. parum a prin. to. 6.*) *Concupiscentia est appetitus delectabilis.*

Est autem *duplex* delectatio, ut infra dicetur: (*qu. 31. ar. 3. & 4.*) *Una*, quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; *Alia*, quæ est in bono secundum sensum. *Prima* quidem delectatio videtur esse animæ tantum. *Secunda* autem est animæ, & corporis; quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde & bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quæ simul pertineat & ad animam, & ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde *concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, & in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur, *vel* propter similitudinem quandam, *vel* propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, & etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Ps. 83. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem: Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam: Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis, & Damasceno fuisse insinuatum, quod concupiscentia est in appetitu sensitivo. A Damasceno quidem, *ut in arg. cont.* A scripturis autem, ut Dan. 11. *Et erit in con-*

concupiscentiis fœminarum. Item Eccl. 10. *Concupiscentia spadonis devirginavit juvenculam*. Item 2. Petr. 2. *Qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant*. His enim omnibus manifeste monstratur sapientibus scholasticis intentum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 171

Utrum Concupiscentia sit passio specialis.

3. *d.* 26. *qu.* 1. *ar.* 3. *cor.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta: Sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum; quod etiam est objectum concupiscentiæ, secundum Philosophum in primo Rhet. (*c.* 11. *parum a princ. to.* 6.) Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea. Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (*q.* 33. *cir. med. tom.* 4.) quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*; & sic ab amore non distinguitur: omnes autem passiones speciales abinvicem distinguuntur. ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea. Cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est: (*q.* 23. *a.* 2.) Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili. dicit enim Damasc. (*lib.* 2. *orth. fid. cap.* 12. *in fi.*) quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam: similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiam*. ex quo videtur, quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ: timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed Contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, & tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis: & sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*q.* 23. *a.* 1.) bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis. unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi *vel* secundum naturam ipsius objecti, *vel* secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum: Sed diversitas, quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passiones specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis, vel boni, secundum quod est realiter præsens, & secundum quod est absens. nam secundum quod est præsens, facit in seipso quiescere: secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, & conformat, causat amorem: inquantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam: inquantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo *concupiscentia est passio differens specie & ab amore, & a delectatione: sed concupiscere hoc delectabile, vel illud facit concupiscentias diversas numero.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis: sicut & sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ. hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam. non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri. unde comprehendit sub se & amorem, & spem.

Ad tertium dicendum, quod passio, quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est; quia ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. sed quia est mali absentis, sicut & timor, quandoque loco ejus ponitur timor: sicut & quandoque cupiditas loco spei. quod enim est parvum bonum, vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum ponitur spes, & timor, quæ respiciunt bonum, vel malum arduum.

AP-

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod concupiscentia est passio specialis potentiæ concupiscibilis, ut Judith. c. 10. *statim captus est in oculis suis Holofernes*, & c. 12. *Cor Holofernis erat ardens in concupiscentia ejus*, & c. 13. *Porro Holofernes jacebat in lecto*. Per hæc enim simul juncta ostenditur scholasticis acutis intentum. Nam primo monstratur amor Holofernis, *cap.* 10. deinde vero concupiscentia ejus, *cap.* 12. ultimo autem delectatio, quam habere cum Judith intendebat expectando eam in lecto, *cap.* 13. Concupiscentia igitur, secundum præmissas scripturas, causatur ab amore, & tendit ad delectationem: & consequenter ab his passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis distinguitur, quia nihil causatur a seipso, neque tendit ad seipsum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 172

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Inf. q. 31. *a.* 3. *& q.* 41. *a.* 3. *cor. & q.* 77. *ar.* 5. *cor. &* 2. 2. *q.* 117. *a.* 5. *ad* 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod concupiscentiarum non sint *quædam* naturales, & *quædam* non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est: (*ar.* 1. *hu. q.*) sed appetitus naturalis dividitur contra animalem, ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea. Diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum; quæ quidem diversitas sub arte non cadit: Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales, & non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia; quod facit materialem differentiam, & secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales, & non naturales.

3. Præterea. Ratio contra naturam dividitur, ut patet

patet in 2. Phys. (*in prin. & to.* 49. *to.* 2.) Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet, quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed Contra est, quod Pilos. in 3. Eth. (*ca.* 11. *in prin. to.* 5.) & in 1. Rethor. (*cap.* 11. *parum a prin. to.* 6.) ponit *quasdam* concupiscentias naturales, & *quasdam* non naturales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art.* 1. *hu. qu.*) concupiscentia est appetitus boni delectabilis. *Dupliciter* autem aliquid est delectabile: *Uno modo*, quia est conveniens naturæ animalis: sicut cibus, & potus: & alia hujusmodi: Et *hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis*. *Alio modo* dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem: sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum, & conveniens. & per consequens delectatur in ipso: Et *hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis*, & solet magis dici *cupiditas*.

Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, & aliis animalibus; quia utrisque est aliquod conveniens, & delectabile secundum naturam; & in his omnes homines conveniunt. Unde & Philos. in 3. Ethic. (*loc. sup. cit.*) vocat eas *communes*, & *necessarias*. Sed *secundæ* concupiscentiæ sunt propriç hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, & conveniens, præter id, quod natura requirit. Unde & in 1. Ret. (*loc. sup. cit.*) Philos. dicit, primas concupiscentias esse *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in 3. Ethicor. (*loc. sup. cit.*) *propriæ*, & *oppositæ*, scilicet supra naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem, quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi, & potus, & hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis; in-

inquantum procedit ex diversitate objecti activi: Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis; prout sc. apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philos. in Rhet. (*loc. sup. cit.*) vocat *irrationales*; & prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. (*ibid.*) dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in 1. lib. dictum est. (*q. 78. art. 4.*) Et secundum hoc etiam concupiscentia, quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod concupiscentiarum *quædam* sunt naturales, *quædam* vero non naturales. A philosopho quidem: ut *in arg. cont.* A scripturis autem de naturalibus, ut quando Israelitæ petierunt panem, *Exod.* 16. & aquam, *cap.* 17. De non naturalibus vero, ut, quando ex apprehensione sua, non ex natura ciborum, concupierunt, & pro cibo æstimarunt convenientia magis cepe, & allia Ægypti, quam manna e cœlo habitum, *Exod.* 11. concupiscentia enim naturali totum contrarium fieri debebat (ut patet) & consequenter ista concupiscentia, tanquam pervertens ordinem naturæ, non immerito dicenda videtur concupiscentia non naturalis. Insinuatur item concupiscentia utraque Rom. 1. per ly *fœminæ eorum immutaverunt naturalem usum in usum contra naturam*, *similiter & masculi*, *relicto naturali usu fœminæ*, *exarserunt desideriis suis in invicem*. Per hæc enim tum in genere alimentativo, tum in genere venereo dicta, si scholastice loquantur, scripturæ dicunt: Concupiscentiarum aliæ naturales sunt, aliæ non naturales. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 173

Utrum Concupiscentia sit infinita.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est *bonum*, quod habet rationem finis: Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in v. Met. (*tex.* 8. *to.* 3.) Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea. Concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore: sed infinitum, cum sit improportionatum, non potest esse conveniens. ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea. Infinita non est pertransire, & sic eis non est pervenire ad ultimum: sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum. ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur, quod nunquam fieret delectatio.

Sed Contra est quod Philos. dicit in 1. Politic. (*c.* 6. *post med. to.* 5.) quod, *in infinitum concupiscentia existente, homines infinita desiderant.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) *duplex* est concupiscentia: *una* naturalis, & *alia* non naturalis. *Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu*. est enim ejus quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum, & certum. unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem: ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcunque aliud, quod natura requirit, quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ Jo. 4. *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.*

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita. sequitur enim rationem, ut dictum est. (*art. præc.*) rationi autem competit in infinitum procedere. unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantuncunque potest.

Potest & alia ratio assignari secundum Philos. in 1. Polit. (*ca.* 6. *post med. to.* 5.) quare *quædam* con-

concupiſcentia ſit finita, & *quædam* infinita. Semper enim concupiſcentia finis eſt infinita. finis enim per ſe concupiſcitur, ut ſanitas. unde major ſanitas magis concupiſcitur; & ſic in infinitum: ſicut ſi album per ſe diſgregat, magis album magis diſgregat.

Concupiſcentia vero ejus quod eſt ad finem, non eſt infinita, ſi ſecundum illam menſuram appetitur, quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiſcentiam divitiarum in infinitum: qui autem divitias appetunt propter neceſſitatem vitæ, concupiſcunt divitias finitas ſufficientes ad neceſſitatem vitæ, ut Philoſoph. dicit ibid. Et eadem eſt ratio de concupiſcentia quarumcunque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiſcitur, accipitur ut quoddam finitum: *vel* quia eſt finitum ſecundum rem, prout concupiſcitur ſemel † *al. ſimul* † in actu; *vel* quia eſt finitum, ſecundum quod cadit ſub apprehenſione. Non enim poteſt ſub ratione infiniti apprehendi: quia *infinitum eſt, cujus quantitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra ſumere*, ut dicitur in 3. Phiſic. (*tex.* 63. *to.* 2.)

Ad ſecundum dicendum, quod ratio quodammodo eſt virtutis infinitæ, inquantum poteſt in infinitum aliquid conſiderare: ut apparet in additione numerorum, & linearum. Unde infinitum aliquo modo ſumptum eſt proportionatum rationi. Nam univerſale, quod ratio apprehendit, eſt quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita ſingularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur, quod omnia conſequatur, quæ concupiſcit; ſed quod in quolibet concupito, quod conſequitur, delectetur.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, & in ſenſu recto intelligas, merito fuiſſe a ſcripturis, & Philoſopho inſinuatum; quod concupiſcentia poteſt eſſe infinita. A Philoſopho quidem: ut *in argum. contr.* A ſcripturis vero per hoc, quod Dominus locuturus contra phariſæorum concupiſcentiam circa divitias; voluit, in exemplum concupiſcentiæ talis proponi hydropicum, *Luc.* 14. ſuper quo facto, dicit Beda in homil. *Hydropiſis morbus eſt humor aquoſus, propriumque hydropici eſt:*

quanto magis abundat humore inordinato tanto amplius sitire ; & ideo recte comparatur diviti hic avaro ; qui , quanto est copiosior divitiis , quibus non bene utitur , tanto ardentius talia concupiscit . Hæc ille . Item per hoc , quod propter concupiscentiam gulositatis quorundam dicitur Isai. 56. *Canes impudentissimi nescierunt saturitatem* . Hoc est : Illorum hominum gulæ vitio nimis laborantium , qui hic canes ideo appellantur , concupiscentia est irascibilis. *Secundo* vides : quomodo , &c.

QUÆSTIO XXXI.

De Delectatione secundum se , in octo articulos divisa .

DEinde considerandum est de Delectatione , & Tristitia.

Circa Delectationem vero consideranda sunt *quatuor*. *Primo* de ipsa delectatione secundum se . *Secundo* de causis delectationis . *Tertio* de effectibus ejus. *Quarto* de bonitate , & malitia ipsius .

Circa primum queruntur octo .

Primo. Utrum delectatio sit passio.
Secundo. Utrum sit in tempore.
Tertio. Utrum differat a gaudio.
Quarto. Utrum sit in appetitu intellectivo.
Quinto . De comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.
Sexto . De comparatione delectationum sensitivarum adinvicem.
Septimo . Utrum sit aliqua delectatio non naturalis.
Octavo. Utrum delectatio possit esse contraria delectationi .

ARTICULUS I. 174

Utrum Delectatio sit passio .

Inf. a. 4. ad 2. & ar. 5. cor. fi. & d. 2. & 4. d. 49. qu. 3. art. 1. qu. 1.

AD Primum sic proceditur . Videtur , quod delectatio non sit passio . Damas. enim in 2. li. (*orth. fid. c.* 22.) distinguit operationem a passione , dicens , quod *operatio est motus , qui est secundum naturam : passio vero est motus contra naturam .* Sed delectatio est operatio , ut Philosoph. dicit in 7. Eth. (*cap.* 12.

&

& 13.) & in 10. (*cap.* 4. *to.* 5.) Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea. Pati est moveri, ut dicitur in 3. Physic. (*tex.* 18. *&* 2. *de Anim. tex.* 54. *tom.* 2.) Sed delectatio non consistit in *moveri*, sed in *motum esse*: causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea. Delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, ut dicitur in 10. Eth. (*c.* 4. *post. me. to.* 5.) Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in 7. Physicor. (*tex.* 16. *to* 2.) & in 2. de anima. (*tex.* 58. *tom.* 2.) Ergo delectatio non est passio.

Sed Contra est, quod Aug. in 10. & 14. de civit. Dei, (*cap.* 6. *&* 8. *tom.* 5. *sed in lib.* 10. *non occurrit*) ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiam inter alias passiones animæ.

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie *passio* nominatur, sicut supra dictum est. (*q.* 22. *ar.* 3.) Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi. Nam sicut Philos. dicit in 1. Rhetor. (*cap.* 11. *in princ. tom.* 6.) *Delectatio est quidam motus animæ, & constitutio simul tota, & sensibilis in naturam existentem.*

Ad cujus intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales; ita hoc contingit in animalibus. & quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul; tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia, & alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id, quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt. & ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo. & iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est *motus animæ*, ponitur in genere: Per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni: Per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostenditur, quod constitutio non debet accipi, prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus. non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in 7. Ethicor. (*c.* 12. *to.* 5.) Per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur

per-

perfectiones rerum sensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet, quod cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, *delectatio est passio animæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in 2. de Anima: (*tex.* 2. 5. & 6. *to.* 2.) Et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali, & non impedita sequitur delectatio, quæ consistit in *perfectum esse*, ut dictum est. (*in corp. art.*) Sic ergo cum dicitur, quod *delectatio est operatio*, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali *duplex* motus considerari potest: *unus* secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum: *alius* secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo, qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem; non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis, & in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, & tristitia, & timor in anima: tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est. (*qu.* 22. & 23. *art.* 1.) Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod delectatio est passio. A Divo Augustino quidem: ut *in argument. cont.* A scripturis vero per hoc, quod narratur 1. *Machab.* 11. quod rex Demetrius in angustia positus, & consequenter procul dubio tristis, eo, quod omnis suus exercitus discesserat a se, misit ad Jonatham pro auxilio habendo: qui postea videns tria millia virorum fortium in favorem sui a Jonatha missorum *Delectatus est*, inquit ibi litera, *in adventu eorum.*
His

His enim utique, vel mediocriter inſpectis, ad invicemque collatis, patet, fuiſſe in ſenſu ſcholaſtico dictum: quod delectatio illa regis Demetrii fuit mutatio de triſtitia in gaudium facta in appetitiva parte ejus; & per conſequens, quod illa fuit paſſio. *Secundo* vides: quomodo ex his, ſi bene penſentur, & applicentur, doctrina præſens Angelica viciſſim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS II. 175

Utrum Delectatio ſit in tempore.

Inf. art. 6. corp. & 4. d. 49. q. 3. a. 1. q. 3. & ver. qu. 8. art. 14. ad 12.

AD Secundum ſic proceditur. Videtur, quod delectatio ſit in tempore. Delectatio enim eſt motus quidam, ut in 1. Rhet. (*cap. 11. in princ. to. 6.*) Philoſophus dicit: Sed motus omnis eſt in tempore: Ergo delectatio eſt in tempore.

2. Præterea. *Diuturnum*, vel *moroſum* dicitur aliquid ſecundum tempus: ſed aliquæ delectationes dicuntur *moroſæ*. ergo delectatio eſt in tempore.

3. Præterea. Paſſiones animæ ſunt unius generis: ſed aliquæ paſſiones animæ ſunt in tempore. ergo & delectatio.

Sed Contra eſt, quod Philoſophus dicit in 10. Ethic. (*cap. 3. & 4. to. 5.*) quod *ſecundum nullum tempus accipiet quis delectationem.*

Reſpondeo dicendum, quod aliquid contingit eſſe in tempore *dupliciter*: *uno modo* ſecundum ſe: *alio modo* per aliud, & quaſi per accidens. Quia enim tempus eſt numerus ſucceſſivorum, illa ſecundum ſe dicuntur eſſe in tempore, de quorum ratione eſt ſucceſſio, vel aliquid ad ſucceſſionem pertinens: ſicut motus, quies, locutio, & alia hujuſmodi: Secundum aliud vero, & non per ſe dicuntur eſſe in tempore illa, de quorum ratione non eſt aliqua ſucceſſio, ſed tamen alicui ſucceſſivo ſubjacent: Sicut eſſe hominem de ſui ratione non habet ſucceſſionem. Non enim eſt motus, ſed terminus motus, vel mutationis, ſcil. generationis ipſius. ſed quia humanum eſſe ſubjacet cauſis tranſmutabilibus, ſecundum hoc *hominem eſſe* eſt in tempore.

Sic igitur dicendum eſt, quod delectatio ſecundum ſe quidem non eſt in tempore. Eſt enim delectatio in bono jam adepto, quod eſt quaſi terminus motus.

Sed

Sed *si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore : si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 3. de Anima, (*tex.* 28. *to.* 2.) motus *dupliciter* dicitur. *Uno modo*, qui est *actus imperfecti*, scilicet *existentis in potentia, inquantum hujusmodi :* Et talis motus est successivus, & in tempore. *Alius* autem motus est *actus perfecti*, idest *existentis in actu*, sicut intelligere, sentire, velle, & hujusmodi, & etiam delectari : Et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur *morosa*, vel *diuturna*, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliæ passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio. unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam delectatio. & per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in sensu recto intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & philosopho, quod delectatio, ut sic, non est in tempore. A Philosopho quidem, *ut in arg. con.* A scripturis vero per hoc, quod ponitur esse in loco, ubi non est tempus, idest, in vita æterna, ut Psalm. 15. *delectationes in dextera tua usque in finem*. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus (quæ tuum est investigare juxta notationem pro lectoribus positam, 2. 2. *q.* 70. *artic.* 1. *append.*) bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim, &c.

ARTICULUS III. 176

Utrum Delectatio differat a Gaudio.

Inf. q. 35. *a.* 2. *&* 7. *cor. & q.* 41. *art.* 3. *corp. &* 3. *d.* 17. *q.* 41. *ar.* 2. *ad* 3. *&* 4. *d.* 49. *qu.* 3. *ar.* 3. *qu.* 1. *ad* 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta : Sed idem est objectum gaudii, & delectationis, scil. bonum

num adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea. Unus motus non terminatur ad duos terminos: Sed idem est motus, qui terminatur ad gaudium, & delectationem, sc. concupiscentia. Ergo delectatio, & gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea. Si gaudium est aliud a delectatione, videtur, quod pari ratione & *lætitia*, & *exultatio*, & *jucunditas* significent aliquid aliud a delectatione: & sic erunt omnes diversæ passiones: quod videtur esse falsum. non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed Contra est, quod in brutis animalibus non dicimus *gaudium:* sed in eis dicimus *delectationem*. non ergo est idem gaudium, & delectatio.

Respondeo dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est: (*qu. præc. art.* 3.) ita etiam delectationum *quædam* sunt naturales, & *quædam* non naturales, quæ sunt cum ratione: Vel, sicut Damasc. (*lib.* 2. *orth. fid. cap.* 13. & 22.) & Greg. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap.* 18. *in princ.*) dicunt, *voluptatum hæ sunt animæ*, *illæ corporis*: quod in idem redit. Delectamur enim & in his, quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, & in his, quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem, quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum directione rationis concupiscere: sed non e converso. Unde de omnibus, de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem: quamvis non semper de omnibus sit gaudium. Quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet, quod *delectatio est in plus*, *quam gaudium*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti. Et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus

bus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes; sicut & de concupiscentiis supra dictum est. (*qu. præc. ar.* 3. *ad* 2.)

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, & gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem: & sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis. Nam *lætitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur *lætitia*: *Exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius; inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora: *Jucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus: & tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium: non enim utimur eis, nisi in naturis rationalibus.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in sensu recto intelligas, merito insinuatum a scripturis fuisse, quod delectatio est in plus, quam gaudium, si proprie loquamur. Id autem, tanquam in radice, insinuatur per hoc; quod dicitur psal. 31. *Nolite fieri, sicut equus, & mulus, in quibus non est intellectus*. Ex eo enim, quod intellectum, seu rationem scripturæ denegant in brutis (cum vero *gaudium* proprie dictum *consequatur rationem*, ut in textu, & sit delectatio in voluntate, *a.* 4. *corp.*) restat, ut eodem tenore denegent gaudium proprie in brutis. In quibus tamen delectationem reperiri subindicant per hujusmodi verba Job 6. *Numquid rugiet onager, cum habuerit herbam, aut mugiet bos, cum ante præsepe plenum steterit?* Dixi ly *proprie loquendo*: ut hinc advertas, quo in sensu debeas intelligere gaudium; si quando inveneris hoc in scripturis attributum brutis. Ut est illud Isa. 32. *Gaudium onagrorum pascua gregum*. Ex prædictis enim patet, quod ly *gaudium* largo modo sumitur pro delectatione quacunque etiam non consequente rationem. Similiter largo modo accipiens exultationem ibi, ubi de equo dicitur Job 39. *Exultat audacter, in occursum pergit armatis*. Quod vero nunc dixi de recto intellectu scripturarum reperiendo ex prædictis conformi-

bus

bus rectæ rationi humanæ per articulos sancti doctoris explicatæ; tu in omnibus similibus intelligas esse dictum. Unde fiet, quod ex doctrina D. Thomæ non solum veram de principalibus scripturæ sententiis intelligentiam, sed etiam cum ipsis aliorum sacrorum dictorum sanam concordantiam assequaris. *Secundo* vides; quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 177

Utrum Delectatio sit in appetitu intellectivo.

Inf. q. 35. a. 1. corp. & 1. d. 45. a. 1. corp. & 4. d. 49. q. 3. a. 1. q. 1. & 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in 1. Rhet. (*cap. 11. in princ. to. 6.*) quod *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectiva. ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea. Delectatio est passio quædam: sed omnis passio est in appetitu sensitivo. ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Delectatio est communis nobis, & brutis. ergo non est nisi in parte, quæ nobis, & brutis communis est.

Sed Contra est, quod in Psalm. 36. dicitur: *Delectare in Domino:* Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. *Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.*

Hoc tamen interest inter delectationem *utriusque* appetitus; quod delectatio appetitus *sensibilis* est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus *intellectivi* nihil aliud est, quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc August. dicit in 14. de civit. Dei, (*cap. 6. circ. princ. to. 5.*) quod *cupiditas, & lætitia nihil est aliud,*

liud, *quam voluntas in eorum consecutione*, *quæ volumus*.

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quacunque apprehensione. Dicit enim Philosophus in 10. Ethic. (*cap. 4. a princ. to. 5.*) quod *secundum omnem sensum est delectatio*, *similiter autem & secundum intellectum*, *& speculationem*.

Vel potest dici, quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali: Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: Sic enim etiam est in Deo, & in Angelis. Unde dicit Philos. in 7. Eth. (*cap. ult. cir. fin. tom. 5.*) quod *Deus una simplici operatione gaudet*. Et Dionys. dicit in fin. cœl. hier. quod *Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis*, *sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam*.

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio, in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis. Unde ibidem Dionys. dicit, quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum*. Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod delectatio quædam est in appetitu intellectivo. Ut psalm. 36. *Delectare in domino*, &c. secundum quod adducitur cum discursu *argument. contr.* Item psalm. 103. *Ego vero delectabor in domino*. Item Eccles. 1. *Timor Domini delectabit cor*. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis declaretur, atque confirmetur vicissim Angelica doctrina præsens.

AR-

ARTICULUS V. 178

Utrum delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus.

Inf. q. 38.*a.* 4. & 4. *d.* 49. *q.* 3. *a.* 5. *q.* 1. & 1. *Eth. le.* 13. *co.* 1. & 13. *Me. le.* 6.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philos. in 10. Ethic. (*c.* 2. *to.* 5.) Sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea. Magnitudo causæ ex effectu cognoscitur: Sed delectationes corporales habent fortiores effectus: transmutant enim corpus, & in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in 7. Ethicor. (*cap.* 3. *cir. me. to.* 5.) Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea. Delectationes corporales oportet temperare, & refrænare propter earum vehementiam: Sed delectationes spirituales non oportet refrænare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed Contra est, quod dicitur in Psal. 118. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo.* Et Philos. dicit in 10. Ethic. (*c.* 7. *to.* 5.) quod *maxima delectatio est, quæ est secundum operationem sapientiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*a.* 1. *hu. q.*) delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur, & cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ, & intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus, vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, & hujusmodi. Nam actiones, quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones, & perfectiones materiæ transmutatæ. Motus enim est *actus mobilis a movente*. Sic igitur prædictę actiones animæ sensitivæ, & intellectivæ, & ipsę sunt quoddam bonum operantis, & sunt etiam cognitæ per sensum, & intellectum. unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, & non solum ex earum objectis.

Si

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus, & in cognitione intellectus, *non est dubium*, *quod multo sunt majores delectationes intelligibiles*, *quam sensibiles*. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectualis cognitio & perfectior est, & etiam magis cognoscitur; quia intellectus magis reflectitur supra actum suum, quam sensus. Est enim cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est, qui non vellet magis carere visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ, vel stulti carent, sicut August. dicit in lib. 14. de Trin. (*cap. 14. a med. to. 3. non*, *sicut prius de civ. Dei*.)

Sed *si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus*, *sic secundum se*, *& simpliciter loquendo*, *delectationes spirituales sunt majores*. Et hoc apparet secundum *tria*, quæ requiruntur ad delectationem; scilicet bonum *conjunctum*, & id cui *conjungitur*, & ipsa *conjunctio*. Nam ipsum bonum spirituale & est majus, quam corporale bonum, & est magis dilectum. Cujus signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, & magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, & magis perfecta, & magis firma: Infirmior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam. Objectum enim intellectus est *quod quid est*: Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus. unde & delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, & aliquid expectatur consummandum: ut patet in delectatione ciborum, & venereorum: sed intelligibilia sunt absque motu: unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, & cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed *quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes* propter *tria*. *Primo*, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. *Secundo* etiam quia delectationes sensibiles,

cum

cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem. *Tertio*, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur, unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, & per consequens magis accceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur. (*qu.* 35. *ar.* 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis, & pluribus nota: & etiam quia homines indigent delectationibus ut, medicinis, contra multiplices dolores, & tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est, quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione: & ideo indigent temperari, & refrænari per rationem: Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriæ, & moderatæ.

A P P E N D I X.

EX articul. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & philosopho, quod delectationes spirituales sunt majores corporalibus. A Philosopho quidem: ut *in arg. contr.* Ex cujus intellectu maxime incitantur homines ad studendum sapientiæ: ut delectationem ibi absconditam gustare possint. A scripturis vero, ut psal. 118. *Quam dulcia*, &c. ut in argu. cont. Item Psal. 36. *Melius est modicum justo, super divitias peccatorum multas*. *Secundo* vides: quomodo ex iis, si bene ad propositum applicentur, Angelica doctrina præsentis articuli vicissim declaretur, & confirmetur.

ARTICULUS VI. 179

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus.

2. 2. q. 15. ar. 3. cor. & qu. 141. ar. 4. co. & ad 3. & ar. 7. cor. & 4. d. 49. q. 3. ar. 5. q. 2. & mal. qu. 14. art. 4. co. & ad 1.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod delectationes, quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus: Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat: Sed talis est delectatio, quæ est secundum visum. dicitur enim Tobiæ 5. *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, & lumen cœli non video?* Ergo delectatio, quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea. Unicuique fit delectabile illud, quod amat, ut Philos. dicit in 1. Rhetor. (*c. 11. to. 6.*) Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus. Ergo delectatio, quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea. Principium amicitiæ delectabilis maxime est visio: sed causa talis amicitiæ est delectatio. ergo secundum visum videtur esse maxime delectatio.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (*cap. 10. to. 5.*) quod *maximæ delectationes sunt secundum tactum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*ex ar. 1. hu. qu. colligitur*) unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in 1. Met. (*in princ. to. 3.*) propter *duo* diliguntur, scilicet propter cognitionem, & propter utilitatem. Unde & utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum: delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus, quę est de ratione cognitionis, manifestum est, quod secundum visum est major delectatio, quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus. Est enim tactus cognoscitivus eorum, ex quibus consistit animal, scilicet calidi, & frigidi, & humidi, & sicci, & hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes, quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia alia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione: neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in 3. Ethic. (*c.* 10. *cir. med. to.* 5.)

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter *delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibiles delectationis*: quia manifestum est, quod id, quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales: sicut cibi, & venerea, & hujusmodi.

Sed *si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus, erunt potiores*, ea ratione qua & intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est, (*ar.* 3. *hu. quæst.*) significat animalem delectationem: & hæc maxime pertinet ad visum: Sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum: quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, & alio modo visio. Nam delectatio, & maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis: visio autem est causa, sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei, quæ allicit ad amandum, & ad concupiscendam ejus delectationem.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in recto sensu intelligas, merito fuisse a scripturis, & philosopho insinuatum: quod delectationes tactus sunt majores, quam visus. A philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc: quod monstratur *Gen.* 3. quod delectatio visus, qua Eva vidit pomum pulchrum, non sufficit appetitui suo; sed processit ad ulteriorem, tamquam ad majorem delectationem secundum tactum, scilicet, ad ipsius pomi comestionem. Item per hoc, quod mostratur 2. *Reg.* 11. quod delectatio visus, qua David vidit Bersabee, non suffecit appetitui suo, sed processit ad ulteriora, velut ad majorem delectationem tactus, scilicet ad dormiendum cum ea. Ac si per prædicta scripturæ, scholasticam linguam assumentes, breviter dicant: Delectationes tactus sunt majores delectationibus visus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VII. 180

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus: Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali. Ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea. Illud, quod est contra naturam, est violentum: Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in 5. Met. (*tex.* 6. *to.* 3.) Ergo nihil, quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea. Constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi sup. posita: (*ar.* 1. *hu. q.*) Sed constitui in naturam, unicuique est naturale; quia motus naturalis est, qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 7. Eth. (*c.* 12. *&* *ul. to.* 5.) quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, & contra naturam.*

Respondeo dicendum, quod *naturale dicitur quod* *est*

est secundum naturam, ut dicitur in 2. Physic. (*tex.* 4. & 5. *to.* 2.) Natura autem in homine *dupliciter* sumi potest. *Uno modo*, prout intellectus, & ratio est potissime hominis natura; quia secundum eam homo in specie constituitur: Et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt, quæ sunt in eo, quod convenit homini secundum rationem: sicut delectari in contemplatione veritatis, & in actibus virtutum est naturale homini. *Alio modo* potest sumi natura in homine, secundum quod condividitur rationi; scilicet id, quod est commune homini, & aliis, præcipue quod rationi non obedit: Et secundum hoc ea, quæ pertinent ad conservationem corporis, *vel* secundum individuum (ut cibus, potus, lectus, & hujusmodi) *vel* secundum speciem (sicut venereorum usus) dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei, & sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo: sicut huic aquæ calefactæ est naturale, quod calefaciat. Ita igitur contingit, quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse, vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, & e converso: sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi: vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & in vero sensu intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, & Philosopho; quod aliqua delectatio est innaturalis. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod dicitur Rom. 1. *Masculi, relicto naturali usu*

fœminæ, *exarserunt in desideriis suis in invicem*, *masculi in masculos turpitudinem operantes*. Nam ly *exarserunt in desideriis suis in invicem*, importat delectationem, & ly *masculi in masculos turpitudinem operantes*, illam dicit esse innaturalem, & hoc tanto apertius, quanto quod præmiserat oppositum, scilicet ly *relicto naturali usu fœminæ*, & ly *ut contumeliis afficiant corpora sua*. Quasi ergo scholastice ibi scriptura dixit: delectatio quædam est innaturalis. Vide *conc.* 4. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS VIII. 181

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem, & contrarietatem recipiunt secundum objectum: Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, & malum bono, ut dicitur in Prædicamentis, (*cap. de oppos. in princ. to.* 1.) videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea. Uni est contrarium unum, ut probatur in 10. Metaph. (*tex.* 17. *to.* 3.) sed delectationi contraria est tristitia. non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea. Si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum, in quibus aliquis delectatur: Sed hæc differentia est materialis, contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in 10. Metaph. (*tex.* 13. & 14. *to.* 3.) Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed Contra. *Ea quæ se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philos. (*ibid.*) *sunt contraria*: Sed quædam delectationes se invicem impediunt; ut dicitur in 10. Ethic. (*c.* 5. *cir. med. to.* 5.) Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est, (*ar.* 2. *hu. qu.*) proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in 5. Physic. (*tex.* 54. *to.* 2.) Unde & *contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias*.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philofohi eft intelligendum, fecundum quod *bonum*, & *malum* accipitur in virtutibus, & vitiis. Nam inveniuntur duo contraria vitia: non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet, duo bona effe adinvicem contraria; ficut *calidum*, & *frigidum*, quorum unum eft bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio poteft effe delectationi contraria: Sed hoc in bono virtutis effe non poteft: quia bonum virtutis non accipitur, nifi per convenientiam ad aliquid unum, fcilicet rationem.

Ad fecundum dicendum, quod delectatio fe habet in effectibus animæ, ficut quies naturalis in corporibus, eft enim in aliquo convenienti, & quafi connaturali: Triftitia autem fe habet, ficut quies violenta. triftabile enim repugnat appetitui animali, ficut locus quietis violentæ appetitui naturali: Quieti autem naturali opponitur & quies violenta ejufdem corporis, & quies naturalis alterius, ut dicitur in 5. Phific. (*tex.* 54. & *feq. to.* 2.) Unde delectationi opponitur & delectatio, & triftitia.

Ad tertium dicendum, quod ea, in quibus delectamur, cun fint objecta delectationis, non folum faciunt differentiam materialem, fed etiam formalem, fi fit diverfa ratio delectabilitatis. Diverfa enim ratio objecti diverfificat fpeciem actus, vel paffionis, ut ex fupradictis patet. (*q.* 23. *a.* 1.)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oftendas, merito infinuatum fuiffe a fcripturis, & Philofopho, quod delectationi eft contraria delectatio. A Philofopho quidem, ut deducitur *In argu. contr.* A fcripturis vero per hoc, quod dicitur Job 27. *Numquid hypocrita, feu impius poterit in omnipotente delectari?* Et Proverb. 1. *Lætantur*, fcilicet impii, *cum male fecerint*, & *exultant in rebus peffimis*. Delectationem enim de rebus malis non poffe ftare cum delectatione de Deo, dum monftrant illæ fcripturæ, commonftraffe pariter a fcholafticis Theologis recte intelliguntur, quod delectationum illarum una eft contraria alteri. Hoc namque, quod fimul effe non poffint, oppofitionem ipfarum neceffario includit, ut patet confideranti, quod virtus, & vitium, quæ a delectationibus prædictis importantur, funt ad invicem contraria. *Se-*

cundo vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina hæc Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis delectationis. *Et circa hoc quæruntur octo.*

Primo. Utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo. Utrum motus sit causa delectationis.

Tertio. Utrum spes, & memoria.

Quarto. Utrum tristitia.

Quinto. Utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sexto. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo. Utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo. Utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS I. 182

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

4. d. 49. q. 3. ar. 5. q. 4. co.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod operatio non sit propria, & prima causa delectationis. Ut enim Philosoph. dicit in 1. Rhet. (*cap. 11. a princ. tom. 6.*) *Delectari consistit in hoc, quod sensus aliquid patiatur*. requirit enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est: (*qu. 31. ar. 1.*) Sed non per prius sunt cognoscibilia objecta operationum, quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea. Delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est, quod præcipue concupiscitur: Sed semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria, & per se causa delectationis.

3. Præterea. Otium, & requies dicuntur per cessationem operationis: hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in primo Rhetor. (*loc. sup. cit.*) non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit 7. Ethic. (*cap. 12. & 13.*) & 10. (*cap. 4. & 5. implic. to. 5.*)

5.) quod *delectatio est operatio connaturalis, non impedita*.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q.* 31. *ar.* 1.) ad delectationem *duo* requiruntur: sc. *consecutio* boni convenientis, & *cognitio* hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit. nam actualis cognitio operatio est quædam. similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione. ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde *oportet, quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis; *vel* per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; *vel* quocunque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcunque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi: quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in 2. Polit. (*cap.* 3. *ante med. to.* 5.) *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*; quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum: Habere autem hujusmodi nihil est aliud, quam uti eis, vel posse uti: Et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est, quod omnis delectatio in operationem reducitur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis, in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta: quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatæ, & connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa, & attædians. Et secundum hoc otium, & ludus, & alia, quę ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam, quæ est ex labore.

A P P E N D I X.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis, & Philoso-

pho insinuatum, quod operatio est causa delectationis. A Philosopho quidem, ut *in arg. contr.* Pro cujus dicti sano intellectu, vide *q.* 31. *a.* 1. *ad primum*. A scripturis autem per hoc, quod, ubi loquuntur de delectatione, mentionem de operatione implicite saltem faciunt. Ut Deu. 12. *Si te esus carnium delectat*. Et 2. Reg. 19. *Aut delectare potest servum tuum cibus?* Et Proverb. 5. *In amore ejus delectare jugiter*. Et Eccl. 26. *Gratia mulieris sedulæ delectabit virum suum*. Quod autem in prædictis auctoritatibus implicetur operatio, facillime ex tex. corpo cognosces: & consequenter, quod ipsæ, si scholastice loquantur, in proposito dicunt, operationem esse causam delectationis. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 189

Utrum motus sit causa delectationis.

4. d. 49. q. 3. ar. 2. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra dictum est, (*q.* 31. *ar.* 1.) bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis. Unde Philosophus in 7. Ethic. dicit, (*cap.* 12. *to.* 5.) quod *delectatio non comparatur generationi*, *sed operationi rei jam existentis*. Id autem, quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius; secundum quod omni motui adjungitur generatio, & corruptio, ut dicitur in 8. Physic. (*tex.* 24. *to.* 2.) Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea. Motus præcipue laborem, & lassitudinem inducit in operibus: Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ, & lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea. Motus importat innovationem quandam, quæ opponitur consuetudini: Sed ea, quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in primo Rhetor. (*c.* 11. *a princ. to.* 6.) Ergo motus non est causa delectationis.

Sed Contra est, quod August. dicit in 8. Confess. (*cap.* 3. *post med. tom.* 1.) *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibiipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu, & profectu, offensioni-*

sionibus, & *conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur, quod homines gaudent, & delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod ad delectationem *tria* requiruntur: scilic. *bonum* delectans, *conjunctio* delectabilis, & tertium, quod est *cognitio* hujus conjunctionis.

Et *secundum hæc tria motus efficitur delectabilis*, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. (*forte ex cap.* 12. *to.* 5.) & in 1. Rhet. (*ex cap.* 11. *to.* 6.) Nam ex *parte* nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est: & propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hyeme, non autem in æstate. Ex *parte* vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio continuata alicujus agentis auget effectum: sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, & desiccatur. naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit. & ideo, quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex *parte* vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum, & perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, & alterum succedat, & sic totum sentiatur. Unde Aug. dicit in quarto Conf. (*cap.* 11. *a med. to.* 1.) *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliæ veniant, & totum audias: Ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, & non sunt omnia simul, plus delectant omnia, quam singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res, cujus natura sit intransmutabilis, & non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis: & quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur; incipit tamen jam aliquid habere ejus, ad quod movetur. Et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen a delectationis perfectione. nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, in-

quantum per ipsum fit aliquid conveniens, quod prius conveniens non erat, vel desivit esse, ut supra dictum est. (*in cor. art.*)

Ad secundum dicendum, quod motus laborem, & lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale. Nam *consuetudo est quasi altera natura*. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, & motus.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod motus est causa delectationis. A Divo Augustino quidem, ut adducitur cum discursu *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc, quod Apostolus dicit Heb. 13. *Rogo vos fratres, ut sufferatis verbum solatii: etenim perpaucis scripsi vobis.* Ecce, quod motum, idest transmutationem, qua quis post pauca verba secundum quandam habitudinis naturalis audientium mensuram a sermone ad silentium transit, appellat *verbum solatii*, idest verbum consolatorium, delectationemque afferens audientibus. Quo contra de sermone excedente prædictam habitudinis mensuram dicitur Proverbiorum 15. *Lingua immoderata conteret spiritum*. Et Eccles. 22. *Musica in luctu importuna narratio*. Ac si ab oppositis insinuando propositum, dicatur: Loquela mensuræ naturalis habitudinis non proportionata, sive quia fit extra tempus, sive quia fit nimis prolixe, sive quia non servatur aliquis alius modus secundum prædictam mensuram servandus, est tædiosa auditoribus, & consequenter cessatio ab his inconvenientibus in loquente, quæ quidem cessatio habet quandam rationem motus, idest alternationis, est delectabilis, seu causa delectationis eisdem auditoribus. *Secundo* vides: quomodo, &c:

AR-

ARTICULUS III. 184

Utrum spes, & memoria sint causæ delectationis.

Inf. q. 40. *a.* 8. & 2. 2. *q.* 30. *a.* 1. *ad* 3. & 12. *Me. lec.* 6. *co.* 5.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod memoria, & spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damasc. dicit: (*l.* 2. *orth. fid. cap.* 13.) Sed memoria, & spes sunt de absenti: est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum. Ergo memoria, & spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea. Idem non est causa contrariorum: Sed spes est causa afflictionis. dicitur enim Prov. 14. *Spes, quæ differtur, affligit animam*. Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea. Sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono: ita etiam & concupiscentia, & amor. non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia, vel amor.

Sed Contra est, quod dicitur Roman. 12. *Spe gaudentes*. Et in Psalm. 76. *Memor fui Dei, & delectatus sum*.

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercunque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis *dupliciter*. *Uno modo* secundum cognitionem; prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem. *Alio modo* secundum rem; prout scilicet unum alteri realiter conjungitur, vel actu, vel potentia, secundum quemcunque conjunctionis modum.

Et quia major est conjunctio secundum rem, quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis; itemque major est conjunctio rei in actu, quam in potentia: ideo *maxima est delectatio, quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis: Secundum autem gradum tenet delectatio spei*, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi bonum, quod delectat: *Tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ*, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, & memoria

ARTICULUS IV. 183

Utrum tristitia sit causa delectationis.

Inf. q. 35. a. 5. ad 1. & q. 48. a. 4. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii: sed tristitia contrariatur delectationi. ergo non est causa delectationis.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus: sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. ergo tristia memorata sunt causa doloris, & non delectationis.

3. Præterea. Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem: sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est. (*q. 29. a. 2.*) ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed Contra est, quod in Psalm. 41. dicitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die, ac nocte:* Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ, quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum, quod tristitia potest *dupliciter* considerari. *Uno modo*, secundum quod est in actu. *Alio modo*, secundum quod est in memoria. *Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa*. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, & tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni. unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus, & dolorosis, accrescit ei gaudii materia; secundum quod Aug. dicit 22. de Civit. Dei, (*implic. cap. ult. to. 5. sed expres. hoc hab. Greg. 4. Moral. cap. 31. ad fi.*) quod *sæpe læti tristium meminimus, & sani dolorum sine dolore, & inde amplius læti, & grati sumus*. Et in 8. Conf. dicit, (*c. 3. ante med. to. 1.*) quod *quanto majus fuit periculum in prælio, tanto majus erit gaudium in triumpho*.

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii: sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in 8. Phys. (*tex. 8. to. 2.*) Et similiter tristitia per accidens est dele-

delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia, & delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur. & similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris; prout scil. aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius & ejusdem.

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis, & Aug. insinuatum, quod tristitia est causa delectationis. A scripturis quidem, ut Psalm. 41. *Fuerunt*, &c. secundum quod ponitur cum discursu *in argu. cont.* Item Psal. 79. *Cibabis nos pane lachrymarum, & potum dabis nobis in lachrymis in mensura*. Ubi per ly *pane*, & ly *potum* major delectationis refectio intelligitur: quæ a lachrymis ex tristitia ortis, & consequenter a tristitia causatur. A D. autem Aug. per hoc, quod dicit: *semper doleat pœnitens, & de dolore gaudeat, & non semper se doluisse doleat*. Et supple tu, de hoc dolore etiam gaudeat. *Secundo* vides, &c.

A R T I C U L U S V. 186

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum: sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea. Operatio est proprium bonum operantis. si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. quod patet esse falsum.

3. Præterea. Operatio est delectabilis, in quantum procedit ex habitu nobis innato. unde dicitur in 2. Ethic. (*c.* 3. *in pr. to.* 5.) quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delecta-*

tio-

tionem: Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus, qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus, qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed Contra est, quod dicitur in secunda Canonica Joannis: *Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate*.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*a*. 1. *hu*. *qu*.) ad delectationem *duo* requiruntur, scil. *consecutio* proprii boni, & *cognitio* proprii boni consecuti.

Tripliciter *ergo operatio alterius potest esse delectationis causa*. *Uno modo*, inquantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc operationes illorum, qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles; quia bene pati ab alio est delectabile. *Alio modo*, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni: Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur, vel honorantur ab aliis; quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem, in seipsis aliquod bonum esse. & quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in horum laudibus, & honoribus homines magis delectantur, & quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. & quia amor est alicujus boni, & admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis, & in admiratione haberi est delectabile; inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis, vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. *Tertio modo*, inquantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eundem sibi: & propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur 1. ad Corint. 13. quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta, *vel* per effectum, sicut in *primo* modo, *vel* per apprehensionem, sicut in *secundo* modo, *vel* per affectionem, sicut in *tertio* modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad *tertium* modum, non autem quantum ad *duos primos*.

Ad

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus, qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius, qui est unum mecum per amorem.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse insinuatum a scripturis, quod operationes aliorum sunt nobis causa delectationis. Ut 2. Canon. Jo. secundum quod *in arg. cont.* Item Coloss. 2. *Gaudens, & videns ordinem vestrum.* Item Philipp. 2. *Implete gaudium meum, ut idem sapiatis, eandem charitatem habentes, unanimes, idipsum sentientes.* Item capit. 4. *Fratres mei charissimi, gaudium meum, & corona mea.* Item 1. Thessal. 3. *Nunc vivimus: si vos statis in Domino.* Tantam namque delectationem actiones bonæ suorum filiorum afferebant Apostolo, ut vivere tunc, idest in vita reflorere se reputaret, si ipsi starent in Domino. Vide passim ejus epistolas, &, cum sæpissime ipsum de profectu aliorum lætitiam magnam concipere inveneris, scito, eum factis ipsis, tamquam scholastico idiomate, fateri, quod alterius operationes sunt alteri delectationis causa. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VI. 187

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est: (*ar. prec. & 1. hu. qu.*) Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ, quam delectationis.

2. Præterea. Philos. dicit in 4. Eth. (*c. 1. a med. tom. 5.*) quod *illiberalitas connaturalior est hominibus, quam prodigalitas*: Sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis; ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in 7. Ethic. (*ex cap.* 14.) & 10. (*ex cap. 4. & 5. to. 5.*) videtur, quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præ-

3. Præterea. Contrarii effectus ex contrariis causis procedunt: Sed quædam, quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia; sicut vincere, redarguere, vel increpare alios, & etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philos. in 1. Rhetor. (*c. 11. tom. 6.*) Ergo benefacere magis est causa tristitiæ, quam delectationis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit 2. Politic. (*cap. 3. a med. to. 5.*) *quod largiri, & auxiliari amicis, aut extraneis est delectabilissimum.*

Respondeo dicendnm, quod hoc ipsum *quod est benefacere alteri, potest* tripliciter *esse delectationis causa.*

Uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum: Et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono, quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio.

Alio modo per comparationem ad finem: sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibiipsi, vel a Deo, vel ab homine: Spes autem delectationis est causa.

Tertio modo per comparationem ad principium: Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad *triplex* principium. Quorum *unum* est facultas benefaciendi: Et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile; inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare. & ideo homines delectantur in filiis, & operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. *Aliud* principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. *Tertium* principium est motivum: puta cum aliquis movetur ab aliquo, quem diligit, ad benefaciendum alicui. omnia enim, quæ facimus, vel patimur propter amicum, delectabilia sunt; quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, inquantum est indicativa proprii boni, est delectabilis: sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ. & ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere, & punire non est delectabile, inquantum est in malum

lum alterius, sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat, quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ. Et propter hoc omnes ludi, in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles: & universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem, & increpare potest esse *dupliciter* delectationis causa. *Uno modo*, inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ, & excellentiæ. increpare enim, & corripere est sapientum, & majorum. *Alio modo*, secundum quod aliquis increpando, & reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est: (*in cor. art.*) Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione. cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse: & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet, quod benefacere alteri per se potest esse delectabile: Sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito a scripturis, & Philoso. fuisse insinuatum, quod benefacere alteri est delectationis causa. A Phil. quidem, ut *in arg. con.* A scripturis vero, ut Act. 20. *Beatius est dare, quam accipere.* Hoc est: Delectabilius est dare. Item per hoc, quod Tobiæ erat delectabile benefacere concaptivis fratribus, qui erant de genere suo, alere esurientes, vestire nudos, sepelire mortuos; adeoque in benefaciendo aliis modo dicto delectabatur, ut nec a beneficentia tali propter comminationem mortis a principe factam se continere posset, aut vellet. Vide Tobiæ *c.* 1.2. de mirabili hac delectatione ejus in totuplicibus beneficiis exhibitis aliis valde relucente. Item per hoc, quod Abraham intantum hospitalitatem erga peregrinos, aliosque exercere delectatus est, ut pro maximo favore habuerit sic aliis benefacere. Vocabat enim hospites Dominos suos, ad genua ipsis procidebat, ad gratiam sibi grandem reputabat, lavare eis pedes, ipsos cibare: eis comedentibus lætanter assistebat, totam familiam pro eis humanissime tractan-

standis in servitium ipsorum occupabat; currebat, festinabat, accelerat italia eis benefaciendi negotia mandabat. De his vide *Gen.* 18. Ac si ergo per hæc omnia scholastice loquendo, scripturæ dicant; Benefacere aliis est multum delectabile. Hinc dicito tu, quod opera charitatis sunt delectabilissima. Hinc confundantur etiam ab Ethnico Philosopho, ut *in arg. cont.* non succurrentes, vel quasi ex tristitia, & non hilariter succurrentes proximis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus, quæ tuum est invenire, juxta notationem pro lectoribus, &c.

ARTICULUS VII. 188

Utrum similitudo sit causa delectationis.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim, & præesse quandam dissimilitudinem importat: Sed principari, & præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in 1. Rhet. (*cap.* 11. *prope fi. to.* 6.) Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis, quam similitudo.

2. Præterea. Nihil magis est dissimile delectationi, quam tristitia: Sed illi, qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in 7. Eth. (*c.* 14. *to.* 5.) Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis, quam similitudo.

3. Præterea. Illi, qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletione ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed Contra est, quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra: (*q.* 27. *a.* 3.) amor autem est causa delectationis. ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quædam unitas. unde *id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile*, sicut & amabile, ut supra dictum est. (*loc. cit.*)

Et si quidem id, quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, & juvenis juveni: *Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum, vel contristans*; non quidem inquantum est simile, & unum; sed inquantum corrumpit id, quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit *dupliciter*. *Uno modo*, quia corrum

rumpit mensuram proprii boni per quendam excessum. bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit, & propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. *Alio modo* per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quædam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo: tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari, & præesse pertinent ad excellentiam proprii boni. sapientum enim, & meliorum est principari, & præesse, unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio: Vel quia per hoc quod homo principatur, & præest, aliis benefacit: quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id, in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato: quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus, qui tristatur. & ideo appetitur delectatio ab his, qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa, quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur. (*q.* 35. *a.* 5.) Exinde etiam est, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem: quia semper animal laborat per sensum, & motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam; quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in 7. Ethic. (*c.* 14. *post med. to.* 5.)

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt. Et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum. & propter hoc efficitur fastidiosus, & contristans, inquantum contrariatur bono proprio hominis.

APPENDIX.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito a scripturis fuisse insinuatum, quod

quod similitudo est causa delectationis. Ut Eccl. 13. *Omnis homo simili sibi sociabitur*. Et 24. *volatilia ad sibi similia conveniunt*. Patet enim, quod sociari alicui, seu convenire ad illum, connotat delectationem in eo, qui studet sociari, seu convenire; quoniam, nisi delectaretur in suo simili, non quæreret ei sociari, & convenire. Scriptura ergo per præmissa, si scholasticam linguam assumat, dicit, quod simile, ut simile, est delectabile. Faciunt ad propositum hoc dicta in quæst. 27. a. 3. app. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS VIII. 189

Utrum admiratio sit causa delectationis.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod admiratio non sit causa delectatoinis. *Admirari* enim *est ignorantis naturæ*, ut Damasc. dicit: (*lib. 1. orth. fid. cap.* 22.) Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea. Admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Met. (*c.* 2. *ante med. to.* 3.) Sed delectabilius est contemplari jam cognita, quam inquirere ignota, ut Philos. dicit in 10. Ethic. (*cap. 7. paulo post princ. to.* 5.) cum hoc habeat difficultatem, & impedimentum, illud autem non habeat: delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap.* 12. *&* 13. *& lib.* 10. *cap.* 4. *&* 5. *tom.* 5.) Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea. Unusquisque in consuetis delectatur. unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles: Sed consueta non sunt admirabila, ut dicit August. super Jo. (*tract.* 24. *in princ. to.* 9.) Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in primo Rhet. (*cap.* 11. *post med. to*, 6.) quod *Admiratio est delectationis causa*.

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est. (*ar.* 3. *hu. qu.*) Et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio. & etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ; sicut supra dictum est, (*ibid.*) quod ipsum

ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi: quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, & ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem, aut facultatem ipsius. Et *ideo admiratio est causa delectationis*, inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus, quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, & omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum: quia conferre unum alteri est proprius, & connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica. (*ex cap.* 4. *to.* 6.) Et propter hoc etiam liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in 1. Rhet. (*cap.* 11. *to.* 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam; & inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse, quem non æstimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio *duo* habet; scilicet *quietem* in bono, & hujusmodi quietis *perceptionem*. Quantum igitur ad *primum*, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles, quam inquisitiones rerum ignotarum. tamen per accidens, quantum ad *secundum*, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ. Unde maxime homo delectatur in his, quæ de novo invenit, aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea, quæ sunt rara, possunt esse delectabilia; *vel* ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira; *vel* ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in 10. Eth. (*c.* 4. *versus fin. to.* 5.) Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

AP-

APPENDIX.

EX ar. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Philosopho, quod admirabilia sunt delectabilia. A Philosopho quidem, ut *in arg. cont.* A scripturis autem per hoc, quod de admirabili evasione e periculis ab hominibus inde liberatis dicitur secundo Machabæor. primo. *De magnis periculis a Deo liberati, magnifice gratias agimus ipsi, utpote qui adversus talem regem dimicavimus.* Per hæc enim verba, ut ex contextu abunde patet, delectationem se magnam inde concepisse connotabant; & tantam, ut ipsam intra se continere non valentes suis Judæis etiam absentibus communicarent: eosque ad celebrandum festivitates in honorem Dei pro tam grandi lætitia invitarent; & hoc ideo, quia liberatos se de magnis periculis fuisse erat valde delectabile, quia erat valde admirabile. Item per hoc; quod dicitur in Ps. 57. *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.* His namque verbis designatur, quod justus, videndo antonomastice dictam damnatorum vindictam, delectationem magnam sentiet de hoc, quod de talibus pœnis mirabiliter, cum secundum se esset de eadem massa, a Deo liberatus fuerit. Hæc enim admiratio dat justo, sicut & religiosis, &c. de sæculo, de, &c. mirabiliter liberatis, maximam lætitiæ, seu delectationis materiam, secundum quod profundius, vel minus profunde consideratur; & consequenter materiam, tum magis de suo statu gaudendi, tum magis inde gratias Deo agendi, tum magis delectabiliter omnia in honorem Dei faciendi. Ecce, quot, quantarumque delectationum causa est admiratio, secundum scripturas. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, &c.

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus delectationis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum delectationis sit dilatare.

Secundo. Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Ter-

Tertio. Utrum delectatio impediat usum rationis.
Quarto. Utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I. 190

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf. q. 37. ar. 4. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere; secundum quod dicit Apostolus 2. ad Cor. 6. *Cor nostrum dilatatum est*. Unde & de præcepto charitatis in Psal. 118. dicitur: *Latum mandatum tuum nimis*. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum; Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium, quam ad delectationem.

3. Præterea. Constrictio dilatationi opponitur; Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere. nam illud constringimus, quod firmiter volumus retinere: & talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed Contra est, quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. 60. *Videbis, & afflues; & mirabitur, & dilatabitur cor tuum*. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accipit, ut lætitia nominatur, sicut supra dictum est. (*q. 31. ar. 3. ad 3.*)

Respondeo dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis, unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem: & competit delectationi secundum *duo*, quæ ad delectationem requiruntur. Quorum *unum* est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo: Et *secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari*. *Aliud* autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, & in ea quiescit, quodammodo se præbens

ei

ei ad eam interius capiendam: Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cujusdam extensionis; inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis: quia magis præbet se animus rei jam delectanti, quam rei non habitæ desideratæ; cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, quod dilatatio est effectus delectationis. Ut Isa. 60. secundum quod est *in arg. cont.* Item per hoc, quod dicitur Ps. 118. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*. Per cordis enim dilatationem divinitus factam intelligit delectationem de Deo, tamquam ab effectu causam designans, & tunc viam mandatorum dicit se cucurrisse, quoniam delectatio perficit operationem, ut dicitur 10. *Eth.* Ac si ergo utrobique a scriptura, si scholastice loquatur, dictum sit: Dilatatio est effectus a delectatione, tamquam a causa sua, proveniens. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 195

Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

4. d. 49. q. 3. a. 2. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non causet desiderium suiipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem:

Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est. (*q.* 23. *a.*4. *&* *q.* 30. *a.* 2.) Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea. Oppositum non est causa sui oppositi: Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti: nam desiderium est boni non habiti; delectatio vero boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium suiipsius.

3. Præterea. Fastidium desiderio repugnat: sed delectatio plerunque causat fastidium. non ergo facit sui desiderium.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Joan. 4. *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum:* Per aquam autem significatur, secundum Augustinum, (*tract.* 15. *in Jo. parum ante med. to.* 9.) delectatio corporalis.

Respondeo dicendum, quod delectatio *dupliciter* potest considerari: *Uno modo*, secundum quod est in actu: *Alio modo*, secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium potest *dupliciter* accipi: *Uno modo* proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ: *Alio modo* communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur *quod est in actu, delectatio non causat sitim, vel desiderium suiipsius, per se loquendo, sed solum per accidens: Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim, vel desiderium.* nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit, rem præsentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse, *vel* ex parte rei habitæ, *vel* ex parte habentis. Ex *parte* quidem *rei habitæ*, eo quod res habita non est tota simul: unde successive recipitur: & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat: sicut qui audit primam partem versus, & in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit 4. Confess. (*cap.* 11. *a med. tom.* 1.) *Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur*: eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum; sicut patet in delectationibus ciborum. Ex *parte* autem *ipsius habentis*, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit: sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divi-

na

na cognitione delectamur; & ipsa delectatio excitat sitim, vel desiderium perfectæ cognitionis: secundum quod potest intelligi, quod habetur Eccles. 24. *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium suiipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, & quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam. unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles: Nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc modum etiam potest intelligi, quod dicitur Ecclesiast. 24. *Qui bibunt me, adhuc sitient:* quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur 1. Petr. 1. quod *desiderant in eum prospicere.*

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, & non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim, & desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile, quod præteriit: Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium; sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & cessat motus desiderii tendentis in non habitum: Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, & secundum quid non habetur. & ideo simul de eo potest esse & desiderium, & delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, & alio modo desiderium, ut dictum. (*in cor. ar.*)

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod delectatio suiipsius desiderium causat. Ut Joan. 4. secundum quod ponitur *in arg. cont.* Ubi intellige ly *sitiet*, scilicet ex imperfectione aquæ bibitæ: in cujus signum additur ly *iterum*, idest, alia vice. Non enim tunc, cum ad plenum biberit, sitiet, idest desiderabit bibere de illa aqua: immo ipsam contemnet: iedst fastidiet: sed alia vice, cum defecerit in stomacho, &c. virtus illius aquæ, sitiet ipsam. Hæc annotata sint ad differentiam aquæ vivæ idest delectationum spiritualium. Nam, qui biberit hanc aquam vivam, non sitiet ex imperfectione aquæ vivæ, idest sitis, qua plus desiderabit de ipsa biber, non proveniet ex eo, quod aqua ipsa sit de se imperfecta: immo proveniet ex eo, quod ipsa est de se perfecta. In cujus signnm aqua viva bibita causabit sui sitim, & plus bibita majorem sitim, donec faciat salire in vitam æternam; ubi amplius non causabit sitim, nisi, ut dicit intensionem affectus excludentem fastidium, 1. *Petr.* 1. Ipsa vero aqua viva non bibita non causabit sitim, idest, desiderium rei non habitæ, & hoc, quia non cognoscitur ejus perfectio. In illius etiam, quod scilicet aqua viva de se sit perfecta, signum, est, quod adhuc, dum actualiter bibitur etiam abunde pro vita præsenti, causat sui sitim; ex hoc denotans, quod perfectio sua est adhuc major, quam præsentialiter ab actu bibente experimento sentiatur. Ad prædictam autem differentiam significandam de aqua terrena, idest delectationib. corporalibus, dictum est ly *sitiet iterum*, de aqua vero viva non dicitur ly *iterum*, idest alia tantum vice, sed ly *sitiet adhuc*, idest, etiam dum actu bibit, *Eccl.* 24. Vide *quæst.* 2. *articu.* 1. *ad tertium*. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis declaretur vicissim Angelica doctrina hæc, atque confirmetur.

AR.

ARTICULUS III. 192

Utrum delectatio impediat usum rationis.

Inf. q. 34. *ar.* 1. *ad* 1. *&* 2. 2. *q.* 15. *ar.* 3. *& q.* 53. *ar.* 6. *&* 4. *d.* 40. *q.* 3. *ar.* 2. *q.* 3. *ad* 3. *& ar.* 5. *q.* 1. *ad* 4. *& ma. q.* 10. *ar.* 1. *ad* 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum. unde dicitur in 7. Physic. (*tex.* 20. *to.* 2.) quod *in sedendo, & quiescendo fit anima sciens, & prudens*. Et Sap. 8. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*, scilicet sapientia. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea. Ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt: Sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea. Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso: Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem, quam a delectatione moveatur: est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 6. Eth. (*cap.* 5. *to.* 5.) quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiæ*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10. Ethicorum, (*cap.* 5. *to.* 5.) delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt. Est ergo quædam delectatio, quæ habetur de ipso actu rationis; sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando: *Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat*; quia illud attentius operamur, in quo delectamur: Attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis *triplici* ratione. *Primo* quidem ratione distractionis: quia, sicut jam dictum est, (*q.* 4. *ar.* 1. *ad* 3.) ad ea, in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio † *al. attentio* † fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum im-

 pediet.

pediet. *Secundo* ratione contrarietatis: quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. & per hunc modum Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap.* 5. *to.* 5.) quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur; puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis: Secundum autem *primum* modum utramque impedit. *Tertio modo* secundum quandam ligationem, inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam, quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem, quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis; sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum, vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi: sed ex parte corporis semper habet transmutationem: & quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva, & apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ. & ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, & aliarum virium sensitivarum, quę utuntur organo corporali. & ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ, & aliarum virium sensitivarum.

A P P E N D I X.

EX artic. habes *prim*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Philosopho, quod delectatio impedit usum rationis. A Philosopho quidem, ut *in argum. contr.* A scripturis autem per hoc, quod legitur Eccles. 2. *Risum reputavi errorem: & gaudio dixi, quid frustra deciperis?* Item Psal. 76. *Renuit consolari anima mea; memor fui Dei, & delectatus sum.* Ideo namque risum reputavit errorem, & gaudium esse deceptorium, quia risus talis, gaudiumque, idest delectatio talis, impedit usum rationis: quo memores sumus Dei, & delectamur in ipso: proptereaque, ut Dei memor esset, &

in

in ipso delectaretur Psalmista, renuit consolationes, ideft delectationes hujusmodi, scilicet corporales. Ac si brevibus dixisset: Delectatio terrena impedit usum rationis. Hoc idem & ab exemplo insinuavit, quando narravit *tertio Regum undecimo*, quod Salomon a delectatione corporali, quam habuit cum mulieribus alienigenis, (hæ in conclusione vocantur delectationes extraneæ) intantum quoad usum rationis impeditus est, ut sequeretur, & coleret Deos earum, & ædificaret Diis ipsarum fana. *His*, inquit scriptura, *copulatus est Salomon ardentissimo amore. Et averterunt mulieres cor ejus, & depravatum est cor ejus per mulieres. Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 193

Utrum delectatio perficiat operationem.

Inf. q. 34. ar. 4. ad 3. & q. 40. a. 8. cor. & 4. d. 17. q. 2. a. 3. q. 1. ad 3. & ver. q. 26. ar. 10. cor. & ad 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet: Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est. (*ar. præc.*) ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea. Nihil est perfectivum suiipsius, vel suæ causæ: Sed delectatio est operatio, ut dicitur in 7. Eth. (*cap.* 12. & 13.) & in 10. (*cap.* 4. *to.* 5.) quod oportet ut intelligatur *vel* essentialiter, *vel* causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea. Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens: Sed non sicut finis; quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est: (*ar. præc.*) Nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis: Nec iterum sicut forma; non enim perficit delectatio operationem, ut habitus quidam, secundum Philosophum in 10. Ethicorum. (*cap.* 4. *a med. to.* 5.) Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed Contra est, quod dicitur ibidem, quod *delectatio operationem perficit*.

Respondeo dicendum, quod *delectatio dupliciter operationem perficit*. *Uno modo* per modum finis;

non quidem ſecundum quod finis dicitur id, propter quod aliquid eſt; ſed ſecundum quod omne bonum completive ſuperveniens poteſt dici finis. Et ſecundum hoc dicit Philoſoph. in 10. Ethicorum. (*loc. nunc cit.*) quod *delectatio perficit operationem, ſicut quidam ſuperveniens finis;* inquantum ſcilicet ſuper hoc bonum, quod eſt operatio, ſupervenit aliud bonum, quod eſt delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præſuppoſito. *Secundo modo* ex parte cauſæ agentis: non quidem directe, quia Philoſophus dicit in 10. Ethicorum, (*ibid.*) quod *perficit operationem delectatio, non ſicut medicus ſanum, ſed ſicut ſanitas:* indirecte autem, inquantum ſcilicet agens, quia delectatur in ſua actione, vehementius attendit ad ipſam, & diligentius eam operatur. Et ſecundum hoc dicitur in 10. Ethicorum, (*cap. 5. to. 5.*) quod *delectationes adaugent proprias operationes, & impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, ſed delectatio corporalis, quæ non conſequitur actum rationis, ſed actum concupiſcibilis, qui per delectationem augetur: delectatio autem, quæ conſequitur actum rationis, fortificat rationis uſum.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dicitur in 2. Phyſicorum, (*tex. 30. to. 2.*) contingit, quod duo ſibiinvicem ſunt cauſa, ita quod *unum* ſit cauſa efficiens, & *aliud* cauſa finalis alterius: Et per hunc modum operatio cauſat delectationem, ſicut cauſa efficiens: delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum eſt. (*in corp. ar.*)

Ad tertium patet reſponſio ex dictis.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito fuiſſe inſinuatum a ſcripturis, & Philoſopho, quod delectatio perficit operationem. A Philoſopho quidem, ut *in arg. cont.* A ſcripturis vero per hoc, quod dicitur Pſal. 118. *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilataſti cor meum.* Dilatatio enim eſt effectus delectationis, *ar.* 1. Et curſus ille eſt operatio, *diligentiſſime cuſtodivi, quia dediſti lætitiam,* ideſt, delectationem, *in corde meo,* Pſalm. 4. Item per hoc, quod de Jacob dicitur, Gen. 29. *Septem ſervitutis anni videbantur ei pauci dies præ amoris magnitudine;* & c. 31. Jacob duram ſervitutem illam ſecundum ſeipſam deſcri-

scribens ait; *Die, noctuque æstu urgebar, & gelu, fugiebatque somnus ab oculis meis*. Ex his enim simul collectis, cum amor sit causa delectationis, *quæstione trigesima secunda artic.* 7. relinquitur clarum, quod Jacob omnia hæc durissima libentissime operatus, ac passus est propter hoc, quod delectabatur in illis, ex amore concepto erga Rachelem, & consequenter ex eisdem relinquitur scholasticis perspicacibus concludendum firmiter, quod delectatio valde perficit operationem. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis, doctrina præsens, &c.

QUÆSTIO XXIX.

De bonitate, & malitia delectationum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia delectationum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum omnis delectatio sit mala.

Secundo. Dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio. Utrum aliqua delectatio sit optima.

Quarto. Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam judicetur bonum, vel malum in moralibus.

ARTICULUS I. 194

Utrum omnis delectatio sit mala.

4. d. 39. q. 3. ar. 4. q. 3. c. & ver. q. 15. a. 4. & 10. Eth. lect. 1. 2. 3. & 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit mala. Illud enim, quod corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dion. dicit in 4. cap. de div. nomin. (*par. 4. lect.* 21.) Sed delectatio corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum; & tanto magis, quanto delectationes sunt majores; unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in 7. Eth. (*cap.* 11. *tom.* 5.) Et Hier. etiam dicit super Matth. (*ubi nihil occurrit: sed implic. habet. ep.* 11. *ad Ageruch. a med. expres. autem Orig. Hom.* 6. *in*

Num. a med.) quod *illo tempore*, *quo conjugales actus geruntur*, *præsentia Sancti Spiritus non dabitur*, *etiamsi Propheta videatur esse*, *qui officio generationis obsequitur*. Ergo delectatio est secundum se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea. Illud, quod fugit virtuosus, & prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum, & fugiendum; quia, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 5. *circ. fin. tom.* 5.) *Virtuosus est quasi mensura*, *& regula humanorum actuum*: Et Apostolus dicit 1. ad Cor. 2. *Spiritualis judicat omnia*. Sed pueri, & bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus. Ergo delectationes secundum se sunt malæ, & fugiendæ.

3. Præterea. Virtus, & ars sunt circa *difficile*, & *bonum*, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap.* 3. *circ. fin. tom.* 5.) Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed Contra est, quod in Psalm. 36. dicitur: *Delectare in Domino*. Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur, quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10. Ethic. (*c.* 2. *&* 3. *tom.* 5.) aliqui posuerunt, omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles, & corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam & in cæteris intelligibilia a sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in lib. 2. de anima. (*tex.* 150. *tom.* 2.) Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili, & corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim, & passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla, quam verba.

Dicendum est ergo, *aliquas delectationes esse bonas*, *& aliquas esse malas*. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio *du-*

plex

plex accipi poteſt. *Una* quidem ex parte boni, in quo aliquis quieſcens delectatur, *bonum* enim, & *malum* in moralibus dicitur, ſecundum quod convenit rationi, vel diſcordat ab ea, ut ſupra dictum eſt: (*q. 19. ar. 3.*) ſicut in rebus naturalibus aliquid dicitur *naturale* ex eo quod naturæ convenit; *innaturale* vero ex eo quod eſt a natura diſcordans. Sicut igitur in naturalibus eſt quædam quies naturalis, quæ ſcilicet eſt in eo, quod convenit naturæ; ut cum grave quieſcit deorſum: & quædam innaturalis, quæ eſt in eo, quod repugnat naturæ: ſicut cum grave quieſcit ſurſum: Ita & in moralibus eſt quædam delectatio bona, ſecundum quod appetitus ſuperior, aut inferior requieſcit in eo, quod convenit rationi: & quædam mala, ex eo quod quieſcit in eo, quod a ratione diſcordat, & a lege Dei. *Alia* ratio accipi poteſt ex parte operationum, quarum *quædam* ſunt malæ, & *quædam* bonæ. Operationibus autem magis ſunt affines delectationes, quæ ſunt eis conjunctæ, quam concupiſcentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiſcentię bonarum operationum ſint bonę, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum ſunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, (*q. 33. art. 3.*) delectationes, quæ ſunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; ſed delectationes extraneæ, cujuſmodi ſunt delectationes corporales: Quæ quidem rationis uſum impediunt, ſicut ſupra dictum eſt, (*ibid.*) vel per contrarietatem appetitus, qui quieſcit in eo, quod repugnat rationi; & ex hoc habet delectatio, quod ſit moraliter mala: Vel ſecundum quandam ligationem rationis: ſicut in concubitu conjugali; quamvis delectatio ſit in eo, quod convenit rationi, tamen impedit rationis uſum propter corporalem tranſmutationem adjunctam: Sed ex hoc non conſequitur malitiam moralem: ſicut nec ſomnus, quo ligatur uſus rationis, moraliter eſt malus, ſi ſit ſecundum rationem receptus. nam & ipſa ratio hoc habet, ut quandoque rationis uſus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujuſmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etſi non habeat malitiam moralem, quia non eſt peccatum mortale, nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, ſcil. ex peccato primi parentis. nam hoc in ſtatu innocentiæ non erat, ut patet ex his, quæ in primo dicta ſunt. (*quæſt. 98. ar. 2.*)

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, & rationi non convenientes. Quod autem pueri, & bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas; quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id, quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur. (*qu.* 57. *art.* 3.) Circa operationes autem, & passiones, quæ sunt in nobis, magis est prudentia, & virtus, quam ars; Et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria, & pigmentaria, ut dicitur in 7. Ethicor: (*cap.* 12. *cir. fi. tom.* 5.)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod aliqua delectatio est bona, & consequenter, quod non omnis est mala. Ut *Ps.* 36. *Delectare*, &c. secundum quod cum discursu ponitur *in argumen. contr.* Pro quo & nota dict. in Isa. 48. *Ego Dominus docens te utilia:* & Psal. 67. *Deus salutarium nostrorum.* Nisi ergo esset utile, & salutare nobis, delectari in Domino, & consequenter nisi hæc delectatio esset bona; ad hanc assequendam nos non induceret Spiritus Sanctus per Psalmistam. Item per hoc insinuatur idipsum, quod dicitur Isa. 58. *Tunc delectaberis super Domino*. Promittitur enim talis delectatio in præmium justo, in quo scilicet non invenitur voluntas sua, nec etiam quantum ad proferendum sermonem, ut ibi contextus edocet, id, quod utique præmium non esset, nisi esset re vera bonum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 195

Utrum omnis delectatio sit bona.

4. d. 49. *q.* 3. *ar.* 3. *q.* 3. *ad* 2. *&* *a.* 4. *q.* 1. *per to. &* 2. *cor. &* 10. *eth. lect.* 1. 2. 3. *&* 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, (*q.* 5. *ar.* 6.) bonum in *tria* dividitur; scilicet *honestum*, *utile*; & *delectabile*: Sed honestum omne est bonum, & similiter omne utile. Ergo & omnis delectatio est bona.

2. Præ-

2. Præterea. Illud secundum se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in 1. Ethic. (*cap. 6. & 7. tom. 5.*) Sed delectatio non quæritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quærere, quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona: Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea. Id, quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam *bonum est, quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1. Ethicor. (*in princ. tom. 5.*) Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri, & bestiæ. Igitur delectatio est secundum se bonum. Omnis ergo delectatio est bona.

Sed Contra est, quod dicitur Proverb. 2. *Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum, quod sicut aliqui Stoicorum posuerunt, omnes delectationes esse malas; ita Epicurei posuerunt, delectationem secundum se esse bonam, & per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id, quod est bonum simpliciter, & inter id, quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est, quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, *dupliciter*. *Uno modo*, quia est ei conveniens secundum dispositionem, in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. *Alio modo*, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, *si sit bonum simpliciter illud, in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, & simpliciter bona: Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.*

Ad primum ergo dicendum, quod *honestum*, & *utile* dicuntur secundum rationem. Et ideo nihil est honestum, vel utile, quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit, quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine: finem autem contingit esse bonum, & malum: quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc: Ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut & bonum; cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit, non omne bonum quod appetitur, esse per se, & vere bonum: ita non omnis delectatio est per se, & vere bona.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse a scripturis insinuatum, quod aliqua delectatio est mala, & consequenter, quod non omnis est bona. Ut Prover. 2. *Lætantur*, &c. ut *in arg. contr.* Lætitia enim, & exultatio ad delectationem, tamquam ejus signa, pertinent, *q.* 31. *ar.* 3. *ad* 3. Item per hoc, quod dicitur Proverb. 10. *Quasi per risum stultus operatur scelus*. Sive hoc de eo dicatur, quia non curat scelera operari: sive hoc dicatur, quia delectatur in sceleribus committendis. Nam ex magnitudine delectationis hujusmodi procedit, quod scelera operari non curat, idest, quasi pro nihilo ducit operari illa, de hoc scilicet nullum scrupulum habens, immo & quandoque operari scelera bonum esse arbitrans, quæ ejus maxima est miseria. Delectatio igitur vehemens ejus per illam auctoritatem denotatur, quamcunque de prædictis expositionem acceperis. Item per ly Eccl. 27. *Risus illorum in delictis*. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis doctrina præsens, &c.

ARTICULUS III. 196

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

4. d. 49. qu. 3. a. 4. qu. 3. & 3. con. c. 26. ad 3. & 10. Eth. lec. 4.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum: nam generatio non potest esse ultimus finis: Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est. (*q.* 31. *a.* 1.)

a. 1.) Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea. Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius: Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute, quam sine virtute: Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea. Id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius, & potius eo, quod est per accidens: Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est. (*art. præc.*) Ergo delectatio non est optimum.

Sed Contra. Beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ: Sed beatitudo non est sine delectatione. dicitur enim in Ps. 15. *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.*

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit, omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, & quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum.

Sed, quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in *duobus* deficit. *In uno* quidem, quia cum videret, delectationes sensibiles, & corporales in quodam motu, & generatione consistere (sicut patet in repletione ciborum, & hujusmodi) æstimavit omnes delectationes consequi generationem, & motum. unde cum generatio, & motus sint actus imperfecti, sequeretur, quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit, aut miratur, sicut supra dictum est, (*quæst.* 32. *art.* 2. & 8.) sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. *Alio* vero *modo*, quia dicebat *optimum* illud, quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, & non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, (*qu.* 1. *art.* 8.) *dupliciter* dicitur: scilicet *ipsa res*, & *usus rei*: Sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine.

Et

Et *per hunc modum aliqua delectatio hominis poteſt dici optimum inter bona humana*.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio conſequitur generationem: ſed aliquæ delectationes conſequuntur operationes perfectas, ut dictum eſt. (*in corp.*) Et ideo nihil prohibet, aliquam delectationem eſſe optimum, etſi non omnis ſit talis.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo ſimpliciter, per cujus participationem omnia ſunt bona; unde ex nullius additione fit melius: Sed in aliis bonis univerſaliter verum eſt, quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis poſſet dici, quod *delectatio non eſt aliquid extraneum ab operatione virtutis*, *ſed concomitans ipſam*, ut in 1. Ethic. dicitur. (*c.* 8. *a med. to.* 5.)

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet, quod ſit optimum ex hoc quod eſt delectatio, ſed ex hoc quod eſt perfecta quies in optimo. Unde non oportet, quod omnis delectatio ſit optima, aut etiam bona: ſicut aliqua ſcientia eſt optima, non tamen omnis.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem oſtendas, merito inſinuatum fuiſſe a ſcripturis, quod aliqua delectatio eſt optimum. Ut Pſ. 15. *Adimplebis*, &c. ſecundum quod ponitur, & applicatur *in argum. cont.* Pro cujus captu meliori vide *q.* 3. *a.* 1. *&* *q.* 4. *a.* 1. Item per hoc, quod dicitur Joan. decimoquarto: *Oſtende nobis patrem*, *&* *ſufficit nobis*, & cæt. His enim verbis ſignificatur, quod delectatio iſta, qua videtur Deus, eſt ſufficiens pro quietatione totali deſideriorum noſtrorum, & conſequenter, quod talis delectatio eſt quid optimum in genere delectationis. Item per ly *petite*, *&* *accipietis*, *ut gaudium veſtrum ſit plenum*, Joannis 16. Ubi D. Auguſtinus in Homil. dicit. *Hoc*, *quod dicit gaudium plenum*, *profecto non carnale*, *ſed ſpirituale gaudium eſt*, *&* *quando tantum erit*, *ut aliquid etiam non ſit addendum*, *procul dubio tunc erit plenum*. *Quicquid autem aliud petitur*, *nihil petitur*, *non quia nulla omnino res eſt*, *ſed quia in tantæ rei comparatione*, *quicquid aliud concupiſcitur*, *nihil eſt*. Hæc ille. Gaudium enim eſt idem, quod delectatio, in hominibus loquen-

quendo, *q.* 31. *ar.* 3. & illud, cui cætera comparata sunt tamquam nihil, utique est optimum. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS IV. 197

Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam judicetur bonum, vel malum in moralibus.

4. d. 49. qu. 3. ar. 4. qu. 3. ad 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit mensura, vel regula boni, & mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in 10. Metaph. (*tex.* 3. & 4. *tom.* 3.) Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor, & desiderium. Non ergo est regula bonitatis, & malitiæ in moralibus.

2. Præterea. Mensuram, & regulam oportet esse uniformem. & ideo *motus, qui est maxime uniformis, est mensura, & regula omnium motuum*, ut dicitur in 10. Metaphys. (*tex.* 3. *tom.* 3.) Sed delectatio est varia, & multiformis; cum quædam earum sint bonæ, & quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura, & regula moralium.

3. Præterea. Certius judicium sumitur de effectu per causam, quam e converso. Sed bonitas, vel malitia operationis est causa bonitatis, vel malitiæ delectationis; quia *bonæ delectationes sunt, quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem, quæ malas*, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap.* 5. *post med. to.* 5.) Ergo delectationes non sunt regula, & mensura bonitatis, & malitiæ in moralibus.

Sed Contra est, quod Aug. dicit super illud Psal. 7. *Scrutans corda, & renes Deus*: (tom. 8.) *Finis curæ, & cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire*. Et Philosoph. dicit in 7. Eth. (*cap.* 11. *in prin. tom.* 5.) quod *delectatio est finis architectus*, idest principalis, *ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus*.

Respondeo dicendum, quod bonitas, vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est. (*qu.* 20. *ar.* 1.) Utrum autem voluntas sit bona, vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, & cujuslibet appeti-

tus

tus in bono est delectatio. Et ideo *secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus, vel malus*. Est enim bonus, & virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum: malus autem, qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regulæ bonitatis, vel malitiæ moralis. Nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis, & malis. sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, & desiderium sunt priora delectatione in via generationis: sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii; a quo maxime sumitur judicium, sicut a regula, vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono. Et secundum hoc potest esse regula, vel mensura. Nam ille bonus est, cujus voluntas quiescit in vero bono: malus autem, cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est, (*qu.* 33. *art.* 4.) non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono. nam bonitas rei dependet ex fine: & sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

APPENDIX.

EX artic. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recto in sensu intelligas, merito fuisse a scripturis, Aug. & philosoph. insinuatum: quod delectatio est mensura, seu regula boni, & mali moralis. A D. Augustino quidem, & philosopho, ut *in argum. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Apoc. 18. *Quantum in delitiis fuit: tantum date ei tormentum*. Clarum est enim, quod ibi per fuisse in delitiis describitur delectatio, & per dare tormentum assignatur pena peccati. Cum ergo secundum mensuram delicti debeat esse plagarum modus, *Deuteron.* 25. patet, quod prædicta Apocalypsis auctoritas tanti valet, ac si diceret, quantum in delitiis fuit, tantum peccavit. Unde scriptura ipsa, si scholasticæ locutionis formam assumat, dixit: Delectatio in malo est regula quantitatis pec-

21 cati.

cati. Per quod & a simili subindicavit, quod delectatio in bono est regula quantitatis boni moralis. *Secundo* vides: quomodo ex iis, atque similibus (quorum indagatio hic, sicut & ubique, tibi reservatur juxta notationem pro lectoribus positam, 2.2. *q.* 70. *art.* 1. *append.*) si bene pensentur, & applicentur, doctrina præsens, &c.

QUÆSTIO XXXV.

De Dolore, seu Tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de Dolore, & Tristitia.

Et circa hoc *Primo* considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se. *Secundo* de causis ejus. *Tertio* de effectibus ipsius. *Quarto* de remediis. *Quinto* de bonitate, vel malitia ejus.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum dolor sit passio animæ.
Secundo. Utrum tristitia sit idem, quod dolor.
Tertio. Utrum tristitia, seu dolor, sint contraria delectationi.
Quarto. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.
Quinto. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.
Sexto. Utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.
Septimo. Utrum dolor exterior sit major, quam dolor interior.
Octavo. De speciebus tristitiæ.

ARTICULUS I. 199

Utrum Dolor sit passio animæ.

3. *q.* 34. *a.* 8. & 9. & *q.* 85. *a.* 1. *c.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore: sed dolor potest esse in corpore. dicit enim Aug. in lib. de vera relig. (*ca.* 12. *parum a prin. to.* 1.) quod *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam male* uten-

utendo anima corruptioni fecit obnoxiam. Ergo dolor non eſt paſſio animæ.

2. Præterea. Omnis paſſio animæ pertinet ad vim appetitivam: Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, ſed magis ad apprehenſivam. dicit enim Aug. in lib. de natura boni, (*c.* 20. *poſt prin. to.* 6.) quod *dolorem in corpore facit ſenſus reſiſtens corpori potentiori*. Ergo dolor non eſt paſſio animæ.

3. Præterea. Omnis paſſio animæ pertinet ad appetitum animalem: Sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, ſed magis ad appetitum naturalem. dicit enim Auguſt. 8. ſuper Gen. ad literam: (*c.* 14. *cir. med. to.* 3.) *Niſi aliquod bonum remanſiſſet in natura, nullius boni amiſſi eſſet dolor in pœna*. Ergo dolor non eſt paſſio animæ.

Sed Contra eſt, quod Aug. 14. de civ. Dei (*c.* 8. *a med. to.* 5.) ponit dolorem inter paſſiones animæ, inducens illud Virg. Æneid. 6. verſ. 733. *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque*.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ad delectationem *duo* requiruntur, ſc. *conjunctio* boni, & *perceptio* hujuſmodi conjunctionis: ita etiam ad dolorem *duo* requiruntur, ſcilicet *conjunctio* alicujus mali, quod ea ratione eſt malum, quia privat aliquo bono, & *perceptio* hujuſmodi conjunctionis. Quicquid autem conjungitur, ſi non habet reſpectu ejus cui conjungitur, rationem boni, vel mali, non poteſt cauſare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid ſub ratione boni, vel mali eſt objectum delectationis, & doloris. *Bonum* autem, & *malum*, inquantum hujuſmodi, ſunt objecta appetitus. Unde patet, quod delectatio, & dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, ſeu inclinatio conſequens apprehenſionem, pertinet ad appetitum intellectivum, vel ſenſitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non conſequitur apprehenſionem ipſius appetentis, ſed alterius, ut in 1. dictum eſt. (*implic. q.* 103 *a.* 1. *&* 8.) Cum igitur delectatio, & dolor præſupponant in eodem ſubjecto ſenſum, vel apprehenſionem aliquam, manifeſtum eſt, quod *dolor*, ſicut & delectatio, *eſt in appetitu intellectivo, vel ſenſitivo*.

Omnis autem motus appetitus ſenſitivi dicitur paſſio, ut ſupra dictum eſt, (*qu.* 22. *ar.* 2.) & præcipue illi, qui defectum ſonant. Unde dolor, *ſecundum quod eſt in appetitu ſenſitivo, propriiſſime dicitur paſſio animæ*: ſicut moleſtiæ corporales proprie paſſiones corporis dicuntur. Unde & Auguſt. 14. de

civ.

clv. Dei, (*cap. 7. cir. fin. to. 5.*) dolorem specialiter *ægritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore; puta cum patimur aliquod nocivum corpori: Sed motus doloris semper est in anima. nam *corpus non potest dolere, nisi dolente anima*, ut August. dicit. (*implic. lib. 12. sup. Gen. ad lit. cap. 24. in med. to. 3. & clarius sup. illud Psal. 8. Repleta est malis, &c. to. 8.*)

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ; non quia dolor sit actus naturalis appetitus; sed quia natura aliquid appetitur bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem & ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Aug. quod dolor est passio animæ. A D. Aug. quidem: ut *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod dicitur Gen. 37. *congregatis liberis, ut delinirent dolorem patris*, &c. Patet enim quod Jacob pater ipsorum dolorem de morte Joseph sibi nunciata non habebat in corpore: sed in anima, quæ ex apprehensione mortis prædictæ dolebat. Item Psal. 22. *Dolorem in corde meo per diem*. Item Psal. 93. *secundum multitudinem dolorum in corde meo*. idest in anima mea. Item 2. *Machab.* 3. internum animi dolorem. Per antedicta igitur scripturæ, quasi scholastice, brevib. dicunt. Dolor est in anima, tanquam passio ejus. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS II. 199

Utrum tristitia sit idem, quod dolor.

3. q. 15. ar. 6. cor. & 3. d. 15. q. 2. ar. 3. q. 1. & 2. & ver. q. 26. ar. 3. ad 9. & ar. 4. ad 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Aug. 14. de civit. Dei, (*c. 7. in fi. to. 5.*) quod *dolor in corporalibus*

libus dicitur, *tristitia autem dicitur magis in anima*. Ergo tristitia non est dolor,

2. Præterea. Dolor non est nisi de præsenti malo: Sed tristitia potest esse de præterito, & de futuro: sicut pœnitentia est tristitia de præterito, & anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea. Dolor non videtur consequi nisi sensum tactus: sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit ad Rom. 9. *Tristitia est mihi magna*, & *continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia, & dolore.

Respondeo dicendum, quod delectatio, & dolor ex *duplici* apprehensione causari possunt: *vel* ex apprehensione exterioris sensus, *vel* ex apprehensione interiori sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit, quam exterior, eo quod quæcunque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori: sed non e converso. Sola igitur illa delectatio, quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est: (*q*. 31. *ar*. 3.) & similiter ille solus dolor, qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio, quæ ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium*: ita ille dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*. Sic igitur *tristitia est quædam species doloris*, sicut gaudium delectationis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens: vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum, & futurum: & ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito, & futuro: dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, & non tamen contrariantur naturæ, nisi

in

in ordine ad ſenſibilia tactus. Unde ſolus homo, qui eſt animal perfectum in cognitione, delectatur in ſenſibilibus aliorum ſenſuum ſecundum ſeipſa: alia vero animalia non delectantur in eis, niſi ſecundum quod referuntur ad ſenſibilia tactus, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap.* 10. *a med. to.* 5.) Et ideo de ſenſibilibus aliorum ſenſuum non dicitur eſſe dolor, ſecundum quod contrariatur delectationi naturali, ſed magis triſtitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur ſi dolor accipiatur pro corporali dolore (quod uſitatius eſt) dolor ex oppoſito dividitur contra triſtitiam, ſecundum diſtinctionem apprehenſionis interioris, & exterioris: licet quantum ad objecta delectatio ad plura ſe extendat, quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, ſic eſt genus triſtitiæ, ut dictum eſt. (*in corp. ar.*)

APPENDIX.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem oſtendas, & recte intelligas, merito a ſcripturis inſinuatum fuiſſe: quod triſtitia eſt dolor. Ut *Roman.* 9. ſecundum quod *in argum. cont.* Item per hoc, quod dicitur Matth. 26. *Triſtis eſt anima mea uſque ad mortem*. Quam tamen triſtitiam Chriſtus ipſe ſub perſona Hieremiæ (ut ſentit Eccleſia, *in ſabbati ſancti matutino*, ℟. 2. *noctur.* 3.) vocat dolorem per ly *o vos omnes attendite*, & *videte*, *ſi eſt dolor*, *ſicut dolor meus*. Threnorum c. 1. Item per hoc, quod dicitur Luc. 2. *Tuam ipſius animam pertranſibit gladius*, ſcilicet triſtitiæ: quæ cauſabitur ex apprehenſione interiori de hoc, quod filius tuus erit *poſitus in ſignum*, *cui contradicetur*. Hanc tamen gladii triſtitiam ipſa B. Virgo (ut ſentit Eccleſia) vocat dolorem. Ibi enim, ubi ſup. *Reſponſ.* 3. B. Virgo, Eccleſia perſonam ejus repræſentante, dicit, *Caligaverunt oculi mei a fletu meo: quia elongatur eſt a me*, *qui conſolabatur me*, *videte omnes populi*, *ſi eſt dolor ſimilis*, *ſicut dolor meus*. Hoc eſt: Filius meus, qui ex præſentia ſua etiam ſola conſolabatur me, elongatus eſt a me per traditoris Judæ, invidorum Judæorum, iniquorum judicum, ſceleſtiſſimas actiones. Intellige tu de dolore, poſt dolorem Chriſti, quod ſcilicet ipſa mater virgo ibi teſtatur non eſſe dolorem ſimilem, ideſt, æqualem dolori ſuo, excepto dolore filii ſui, qui fuit non ſolum ei æqualis, ſed multo major. Quaſi ergo per prædicta, ſcholaſtice loquentes ſcripturæ, bre-

breviter dicunt. Tristitia est dolor ex interiori apprehensione procedens. *Secundo* vides: quomodo ex his bene pensatis, & applicatis doctrina præsens Angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

ARTICULUS III. 200

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

4. d. 19. qu. 3. ar. 3. q. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius: Sed tristitia potest esse causa delectationis. Dicitur enim Matth. 5. *Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo non sunt contraria.

2. Præterea. Unum contrariorum non denominat aliud: Sed in quibusdam ipse dolor, vel tristitia est delectabilis; sicut Augustinus dicit in 3. Confess. (*cap. 2. in princ.*) quod *dolor in spectaculis delectat*. Et 4. Confess. (*cap. 5. in fin. to. 1.*) dicit, quod *fletus amara res est, & tamen quandoque delectat*. Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea. Unum contrariorum non est materia alterius; quia contraria simul esse non possunt: Sed dolor potest esse materia delectationis. dicit enim August. in lib. de pœnit. (*cap. 13. in fi. tom. 4.*) *Semper pænitens doleat, & de dolore gaudeat*. Et Philosophus dicit in 9. Eth. (*cap. 4. vers. fin. to. 5.*) quod e converso *malus dolet eo quod delectatus est*. Ergo delectatio, & dolor non sunt contraria.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit 14. de civ. Dei, (*cap. 6. in princ. to. 5.*) quod *lætitia est voluntas in eorum consensione, quæ volumus: tristitia autem est voluntas in dissensione ab his, quæ volumus*: Sed consentire, & dissentire sunt contraria. Ergo lætitia, & tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit 10. Metaph. (*tex. 13. & 14. to. 3.*) *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem, seu species passionis, & motus sumitur ex objecto, vel termino. Unde cum objecta delectationis, & tristitiæ, seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens, & malum præsens, *sequitur, quod dolor, & delectatio sint contraria*.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, unum contrariorum esse causam alterius per accidens.

dens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. *Uno* quidem *modo*, inquantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii vehementius quærit id, in quo delectatur: sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam, quam patitur. *Alio modo*, inquantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit: quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc, quod ad ipsam consequendam non refugit labores, & angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendnm, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scil. habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis: vel inquantum facit recordationem rei amatæ, & facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde cum amor sit delectabilis, & dolor, & omnia, quæ ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, & ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis, & rationis accipiuntur sub ratione boni, vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens; inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum esse a scripturis, & Augustino, quod dolor, seu tristitia, & delectatio sunt contraria. A D. Aug. quidem, ut deducitur *in arg. cont.* A scripturis vero per hoc; quod dicitur proverb. 17. *Animus gaudens ætatem floridam facit: spiritus tristis exsiccat ossa*. Ex contrariis enim his effectibus animi gaudentis, & spiritus tristis, monstrari intenditur: quod gaudium, seu delectatio, *q.* 31. *a.* 3. & dolor, seu tristitia contrariantur adinvicem. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS IV. 161

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Inf. a. 6. corp. fi. & q. 38. a. 1. ad 1. & 3. q. 46. a. 8. ad 2. & 4. d. 14. q. 1. a. 5. q. 2. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo, & nigredo sunt contrariæ species coloris; ita delectatio, & tristitia sunt contrariæ species animæ passionum: Sed albedo, & nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio, & tristitia.

2. Præterea. Medicinæ per contraria fiunt: Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philos. in 7. Eth. (*cap. ult. tom.* 5.) Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea. Contraria sunt, quæ se invicem impediunt: Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud, quod dicitur 10. Eth. (*c.* 5. *to.* 5.) Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed Contra. Contrariorum non est eadem causa: Sed ab eodem habitu procedit, quod aliquis gaudeat de uno, tristetur de opposito. ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10. Metaph. (*tex.* 13. & 14. *to.* 3.) *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem est *generalis*, & *specialis*: Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis; sicut virtus, & vitium: & secundum formam speciei; sicut justitia, & injustitia. Est autem considerandum, quod *quædam* specificantur secundum formas absolutas; sicut substantiæ, & qualitates: *quædam* vero specificantur per comparationem ad aliquid extra; sicut passiones, & motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo, quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species, quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit, quod habeant aliquam affinitatem, vel con-

convenientiam adinvicem. Intemperantia enim, & justitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet, & vitio, non contrariantur adinvicem secundum rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem, vel convenientiam adinvicem. Sed *in illis, quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ adinvicem, sed etiam habent quandam convenientiam, & affinitatem*; eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit: sicut accedere ad album, & accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis, sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis: sicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum: Et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione, & negatione ejusdem consistit oppositio; sicut *album*, & *non album*: in affirmatione autem unius oppositorum, & negatione alterius attenditur convenientia, & similitudo: ut si dicam, *nigrum*, & *non album*.

Tristitia autem, & delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem *secundum genus suum contrarietatem habent*. nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam; quæ se habent in appetitu, sicut affirmatio, & negatio in ratione ut dicitur in 6. Ethic. (*ca. 2. in princ. tom.* 5.) Et ideo *tristitia, & delectatio, quæ sunt de eodem, habent oppositionem adinvicem secundum speciem: Tristitia vero, & delectatio de diversis* (*si quidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata*) *non habent oppositionem adinvicem secundum rationem speciei*, sed sunt etiam disparata: sicut tristari de morte amici, & delectari in contemplatione. *Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio, & tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam, & affinitatem*; sicut gaudere de bono, & tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, & nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio, & tristitia. unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet in 8. Metaph. (*te. 6. tom. 3.*) in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem, (*in cor. ar.*) quod delectatio, & tristitia contrariantur secundum genus. & ideo in

qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni, quæ est in qualibet delectatione. nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id, quod habet: in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: & ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; & quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis; præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad Tertium.

Vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur. nam ex uno confortatur natura animalis; ex alio vero quodammodo molestatur.

APPENDIX.

Ex articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse a scripturis insinuatum, quod non omnis tristitia delectationi contrariatur. Ut *Roman.* 12. secundum quod ponitur, & applicatur *in arg. cont.* Auctoritas hæc stat pro conclusione *tertia*, tanquam probatio ejus. Nam *flere cum flentibus*, & *gaudere cum gaudentibus*, habent convenientiam, & affinitatem adinvicem (ut patet) tantum abest, ut sint contraria adinvicem. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS V. 202

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

2. 2. *q.* 9. *ar.* 4. *ad* 2. *&* *qu.* 180. *ar.* 8. *cor.* *&* 3. *qu.* 46. *ar.* 7. *ad* 4. *&* 4. *d.* 49. *q.* 3. *a.* 3. *q.* 2. *Et op.* 2. *ca.* 168. *&* *Phil.* 7. *lect.* 6.

1 Ad Quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 7. *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*: Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augus. in 12. de Trinit. (*ex cap.* 3. *&* 4. *to.* 3.) Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ: Et sic de-

delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea. Sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum: Sed contemplatio potest habere mali rationem. dicit enim Philos. in 12. Met. (*te.* 51. *to.* 3.) quod *quædam inconveniens est meditari*. Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea. Operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in 7. Eth. (*cap.* 12. *&* 13.) & *in* 10. (*ex c.* 4. *&* 5. *to.* 5.) Sed operatio contemplationis potest *multipliciter* impediri, *vel* ut totaliter non sit, *vel* ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea. Carnis afflictio est causa tristitiæ: Sed, sicut dicitur Eccles. ultimo, *Frequens meditatio carnis est afflictio*. Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius*, sc. sapientiæ, *nec tædium convictus ejus*, *sed lætitiam*, *& gaudium*: conversatio autem, & convictus sapientiæ est per contemplationem. ergo nulla tristitia est, quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo* ita, quod contemplatio sit delectationis causa, & non objectum: Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum, & contristans, sicut & aliquid conveniens, & delectans. Unde *si sic delectatio contemplationis accipiatur*, *nihil prohibet*, *delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam*.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, & causa: puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur: Et sic, ut dicit Gregor. Nyssen. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap.* 18. *parum a princ.*) ei delectationi, quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosoph. dicit in 1. Topic. (*cap.* 13. *loc.* 2. *to.* 1.) & in 10. Ethic. (*cap.* 3. *cir. med. to.* 5.) Sed hoc est intelligendum per se loquendo, cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto: sicut delectationi, quæ est de calore, contrariatur tristitia, quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim ratio-

tiones, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde *delectationi, quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.*

Sed *nec etiam habet tristitiam annexam*, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti: quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis: non est enim generatio, ut dictum est, (*q.* 34. *a.* 3.) sed operatio quædam perfecta. *Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis.* Et hoc *dupliciter*: *Uno modo* ex parte organi, *alio modo* ex impedimento apprehensionis. Ex *parte* quidem organi admiscetur tristitia, vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; *vel* ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexioni organi, (sicut gustus rei amaræ, & olfactus rei fœtidæ) *vel* ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est: (*q.* 33. *ar.* 2.) & sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta, (*in arg. Sed cont.*) quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium.* Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor comtemplationi. Sed *neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus.* Nam tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis: sed magis habet affinitatem, & convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet. (*ar. præc.*) Tristitia vero, vel afflictio, quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur. unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod *delectationi, quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod illa triſtitia, quæ eſt ſecundum Deum, non eſt de ipſa contemplatione mentis, ſed eſt de aliquo, quod mens contemplatur, ſc. de peccato, quod mens conſiderat ut contrarium dilectioni divinæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ea quæ ſunt contraria in rerum natura, ſecundum quod ſunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum ſunt contrariæ: ſed magis unum contrariorum eſt ratio cognoſcendi aliud, propter quod eſt una ſcientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio ſecundum ſe nunquam habet rationem mali; cum contemplatio nihil aliud ſit, quam conſideratio veri, quod eſt bonum intellectus: ſed per accidens tantum; inquantum ſcilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod triſtitia, quæ eſt de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, ſed eſt ei affinis, ut dictum eſt. (*in cor. ar.*)

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens, & indirecte ſe habet ad contemplationem mentis, ut dictum eſt. (*ibid.*)

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & oſtendas, & recto ſenſu intelligas, merito inſinuatum eſſe a ſcripturis, quod delectationi contemplationis nulla triſtitia eſt contraria. Ut Sapien. 8. *Non habet*, &c. ſecundum quod ponitur, & applicatur *in argumen. cont.*. Ly *nec amaritudinem, nec tædium*, dicitur ad differentiam apprehenſionis ſenſitivæ partis. Pro quo vide tex. corpor. circa medium a ly *ex parte quidem organi admiſcetur*, &c. uſque ad ly *ſed quia mens humana utitur in* &c. *Secundo* vides: quomodo ex his, &c.

ARTICULUS VI. 203

Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

2. 2. *quol.* 138. *ar.* 1. *cor.* & 3. *d.* 27. *q.* 1. *ar.* 3. *ad* 3. Et 4. *d.* 49. *qu.* 3. *art.* 3. *q.* 3.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Aug. in lib. 83. QQ. (*qu.* 36. *parum a princ. to.* 4.) *Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem*: Illud autem, in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est, & conveniens, quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

2. Præterea. Actio contrarii facit ad velocitatem, & intensionem motus. aqua enim calida citius, & fortius congelatur, ut dicit Philos. in lib. 1. Meteo. (*summa* 3. *vel cap.* 12. *to.* 2.) Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis: appetitus autem delectationis, non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ, quam appetitus delectationis.

3. Præterea. Quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est, & virtuosior, quia *virtus est circa difficile, & bonum*, ut dicitur in 2. Ethic. (*ca.* 3. *cir. fi. to.* 5.) Sed fortis qui resistit motui, quo fugitur dolor, est virtuosior, quam temperatus, qui resistit motui, quo appetitur delectatio. dicit enim Philos. in 1. Rhet. (*c.* 9. *ante med. to.* 6.) quod *fortes, & justi maxime honorantur*. Ergo vehementior est motus, quo fugitur tristitia, quam motus, quo appetitur delectatio.

Sed Contra. *Bonum est fortius, quam malum*, ut patet per Dion. 4. c. de div. nom. (*par.* 4. *a med. lect.* 21. & 22.) Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum, fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod *per se loquendo appetitus delectationis est fortior, quam fuga tristitiæ*. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum: causa autem doloris, sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit au-

autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia. non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans. Unde delectatio potest esse integra, & perfecta: tristitia autem est semper secundum partem. unde naturaliter major est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ. *Alia* vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur: malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, inquantum est privatio boni. quod autem est per se, potius est illo, quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id, quod est sibi conveniens, quam fugiat id, quod est sibi repugnans. Unde & inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam.

Sed *per accidens contingit, quod tristitiam aliquis magis fugiat, quam delectationem appetat*. Et hoc *tripliciter*. *Primo* quidem ex parte apprehensionis, quia ut Aug. dicit 10. de Trin. (*cir. fi. lib. 10.* 3.) *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia*. ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii, delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis, & tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. *Secundo* ex parte causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud, in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi, & ideo timore doloris, qui provenit ex flagellis, vel aliis hujusmodi; quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum hujusmodi. *Tertio* ex parte effectus, sc. inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod Aug. dicit, quod *dolor magis fugitur, quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, & non per se. Et hoc patet ex eo, quod subdit: *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis*

voluptatibus abstinere dolorum metu, qui contrariatur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu, qui est ab interiori, & aliter in motu, qui est ab exteriori: Motus enim, qui est ab interiori, magis tendit in id, quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est (*in cor. ar.*) de motu naturali: sed motus, qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem suiipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, & remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio, quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam. Unde magis sentitur, quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem, & tristitiam, magis fugitur tristitia, quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore, vel tristitia quacunque, sed ab ea, quæ consistit in periculis mortis: Quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum, vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur, quam cibus, vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in 3. Eth. (*cap. 11. to. 5.*)

A P P E N D I X.

Ex artic. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, & in recto sensu intelligas, merito insinuatum esse a scripturis, & Diony. quod magis est delectatio appetenda, quam tristitia fugienda. A S. Dionysi. quidem, ut explicatur *in arg. contr.* A scripturis vero per hoc, quod Gen. 29. narratur, quod Jacob magis appetiit delectationem conjugalem, quam fugerit molestias multas, atque tristitias servitutis, cum duram istam servitutem subievit voluntarie, ad hoc, ut delectabile conjugium Rachelis assequeretur. Item per hoc, quod in libris *Exod. Levit. Num. Deut. & Josue*, patet, quod filii Israel propter delectationem, quam a Deo sperabant, in terra promissionis habendam, ma-

gnas,

gnas, ac plurimas tristitias tum itineris, tum, &c. sustinuerunt, & hoc laudabiliter, ut patet de Moyse, Josue, & similibus. Quasi per hæc prædicta scholastice loquens scriptura dicat: delectatio est magis appetenda, quam tristitia fugienda. *Secundo* vides, &c.

ARTICULUS VII. 204.

Utrum dolor exterior sit major, quam interior.

Inf. q. 37. ar. 1. ad 3.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod dolor corporis exterior sit major, quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonę consistentię corporis, in quo est vita: dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur, quam imaginatum bonum, videtur secundum prędicta, quod dolor exterior sit major, quam dolor interior.

2. Præterea. Res magis movet, quam rei similitudo: Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii: dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa. Ergo major est dolor exterior, quam dolor interior.

3. Præterea. Causa ex effectu cognoscitur: Sed dolor exterior habet fortiores effectus. facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major, & magis fugitur, quam dolor interior.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. 25. *Omnis plaga tristitia cordis est*, & *omnis malitia nequitia mulieris*. Ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Respondeo dicendum, quod dolor exterior, & interior in *uno* conveniunt, & in *duobus* differunt. Conveniunt quidem in *hoc*, quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est: (*ar. 1. hujus qu.*) sed differunt secundum illa *duo*, quæ ad tristitiam, & delectationem requiruntur, scilicet *secundum* causam, quæ est bonum, vel malum conjunctum, & *secundum* apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori: causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod

repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, & specialiter tactus: dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, *una* per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, *alia* vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc, quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor ex eo, quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo, quod est per aliud. Unde *ex parte ista dolor interior præminet dolori exteriori*.

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis, & imaginationis altior est, quam apprehensio sensus tactus. Unde *simpliciter*, & *per se loquendo, dolor interior potior est, quam dolor exterior*. Cujus signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem: & inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis, & jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore: & tunc dolor augetur. Non solum enim interior est major, quam exterior, sed etiam universalior. Quicquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui: & quicquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione: sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta (*In arg. Sed contra*) dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est*: quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his, quæ contrariantur vitæ. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re, cujus est similitudo; quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis, & abstracta. Et ideo

ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori: tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis, quam sensus interior; sicut & appetitus sensitivus, quam intellectivus. & propter hoc, ut supra dictum est, (*q.* 21. *ar.* 4.) ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis, quam ex dolore interiori.

A P P E N D I X.

Ex art. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, quod dolor interior est major, quam exterior. Ut *Eccl.* 25. secundum quod adducitur, & explicatur *in argu. contr.* & in cor. fin. Item 1. Machab. 6. *incidit in languorem præ tristitia. Renovata est in eo tristitia magna, & arbitratus est, se mori. Ecce pereo tristitia magna.* His enim verbis ostenditur: quod dolor cordis interior, cum de per se, idest, ut talis dolor, inducat mortem amaram, est major, quam exterior: qui nec per se, sed per accidens, idest ratione sensibilis immutationis, inducit mortem, nec tam amaram. Vide resp. ad *tertium*, & *art. 6. ad secundum*. Item Luc. 2. *Tuam ipsius animam pertransibit gladius.* Ubi secundum *B. Hiero.* denotatur: quod martyrium B. Virginis matris in tempore passionis filii sui fuit majus omnium aliorum martyriis, quoniam alii in corpore dolores sustinuerunt, hæc in corde; aliorum corpora gladius pertransivit, hujus vero animam. Vide *ar.* 2. *app.* Per prædicta ergo omnia Theologis scholasticis aperte concludendum relinquitur: quod dolor cordis præeminet dolori corporis, tanquam & major, & universalior, per se loquendo, idest stando in eo, quod dolores sunt. *Secundo* vides: quomodo, &c.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Inf. q. 41. ar. 4. ad. 1. & 2. 2. q. 35. ar. 4. ad 3. & 3. d. 26. q. a. 3. corp. fin. & ver. q. 26. ar. 4. ad. 6.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod Dam. (*lib. 2. orth. fid. cap. 13.*) inconvenienter *quatuor* tristitiæ species assignet: quæ sunt *accidia*, *achos*, vel anxietas secundum Gregor. Nyss. (*seu Nemes. l. de nat. hom. cap. 19.*) *misericordia*, & *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur: Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea. *Pœnitentia* est quædam species tristitiæ; similiter etiam *nemesis*, & *zelus*; ut dicit Phil. 2. Rhet. (*c. 9. & 11. to. 6.*) quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Greg. Nyss. (*loc. sup. cit.*) *Accidia est tristitia vocem amputans: anxietas vero est tristitia aggravans: invidia vero est tristitia in alienis bonis, misericordia autem est tristitia in alienis malis*: Contingit autem aliquem tristari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interius aggravari, & exterius vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed Contra est auctoritas utriusque, sc. Greg. Nyss. & Damasc. (*locis sup. cit.*)

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet, quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi *dupliciter*. *Uno modo*, quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso: sicut *rationale* additur animali: Et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Phil. patet in 7. Met. (*tex. 13.*) & in 8. (*tex. 10. to. 3.*) *Alio modo* aliquid additur generi, quasi aliquid extraneum a ratione ipsius: sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi: Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse spe-

cies

cies alicujus generis propter hoc, quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio: ſicut carbo, & flamma dicuntur eſſe ſpecies ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et ſimili modo loquendi dicuntur Aſtrologia, & Perſpectiva ſpecies Mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi aſſignantur hic ſpecies triſtitiæ, per applicationem rationis triſtitiæ ad aliquid extraneum: quod quidem extraneum accipi poteſt, *vel* ex parte cauſæ, & objecti, † *al. cauſæ objecti* † *vel* ex parte effectus. Proprium enim objectum triſtitiæ eſt proprium malum. Unde extraneum objectum triſtitiæ accipi poteſt, *Vel* ſecundum alterum tantum; quia ſcilicet eſt malum, ſed non proprium: & ſic eſt *miſericordia*, quæ eſt triſtitia de alieno malo, inquantum tamen æſtimatur ut proprium: *Vel* quantum ad utrumque; quia neque eſt de proprio, neque de malo, ſed de bono alieno; inquantum tamen bonum alienum æſtimatur ut proprium malum, Et ſic eſt *invidia*. Proprius autem effectus triſtitiæ conſiſtit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum triſtitiæ poteſt accipi quantum ad alterum tantum: quia ſcilicet tollitur fuga: Et ſic eſt *anxietas*, quæ ſic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium. unde alio nomine dicitur *anguſtia*. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *accidiam*, ſic erit extraneum quantum ad utrumque: quia nec eſt fuga, nec eſt in appetitu. Ideo autem ſpecialiter *accidia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum, & affectum, non ſolum in hominibus, ſed etiam in animalibus, ut dicitur in 1. Polit. (*c. 2. cir. med. to. 5.*)

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio cauſatur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non aſſignantur tot ſpecies, ſicut triſtitiæ, quæ cauſatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionyſ. 4. c. de div. nom. (*p. 4. a med. lect. 22.*)

Ad ſecundum dicendum, quod *pœnitentia* eſt de malo proprio, quod per ſe eſt objectum triſtitiæ: unde non pertinet ad has ſpecies. *Zelus* vero, & *Nemeſis* ſub invidia continentur, ut infra patebit. (*2. 2. q. 36. a. 2.*)

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

A P P E N D I X.

EX art. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas, & recte intelligas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Greg. Nysseno cum Damasceno, quod prædicta *quatuor* sunt species tristitiæ. A Greg. quidem, &c. ut *in arg. contr.* & *prin. art.* A scripturis vero de misericordia per hoc, quod dicitur *Luc.* 19. quod Dominus misericordia motus, videndo civitatem moribus dissolutam, flevit præ tristitia super illam. Similiter & *Joann.* 11. quando lachrymatus est in morte Lazari. Item de anxietate, per hoc, quod dicitur Luc. 22. quod Dominus *factus est in agonia*, quæ idem est pro nunc, quod anxietas. Et Daniel. 13. *Angustiæ mihi sunt undique*. Item de accidia, ut hic sumitur, per hoc, quod dicitur Psal. 141. *Periit fuga a me*. Denotatur namque his verbis quædam aggravatio tristitiæ ad membra exteriora se extendens, immobilitando ipsa. Item de invidia per hoc, quod dicitur Jo. 11. quod Judæi suam contra Dominum invidiam exprimentes, dicebant adinvicem : *Quid facimus* ? *quia hic homo multa signa facit*, &c. Ac si dicant : Tristamur de bonis illius, æstimantes, ipsa esse malum, nostrum proprium. Per antedicta ergo scripturæ, tamquam scholasticam linguam assumentes, dicunt, quod tristitiæ species sunt *misericordia*, *anxietas*, *accidia*, *invidia*. Et quidem convenienter. Quomodo autem sequatur hinc, quod assignentur convenienter, cognosces applicando faciliter : si videris declarata circa hujusmodi convenientiam scripturarum, 2. 2. *qu.* 122. *artic.* 2. *append.* & *quæstion.* 140. *articulo primo appendic.* Et de sufficientia earumdem scripturarum circa hujusmodi ibidem, *quæstione* 179. *articulo secundo*, *appendic.* *Secundo* vides : quomodo ex iis bene pensatis, & applicatis declaretur doctrina hæc Angelica vicissim, atque confirmetur.

QUÆ-

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis tristitiæ.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
Primo. Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum conjunctum.
Secundo. Utrum concupiscentia sit causa doloris.
Tertio. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.
Quarto. Utrum potestas, cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I. 206

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonum amissum sit magis causa doloris, quam malum conjunctum. Dicit enim Aug. in lib. de octo quæstionibus Dulcitii, (*q.* 1. *a med. to.* 4.) dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea. Supra dictum est, (*q. prae a.* 4.) quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem, de quo est delectatio: Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est. (*ibid.*) Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea. Secundum Aug. 14. de Civit. Dei, (*cap* 7. & 9. *to.* 5.) amor est causa tristitiæ, sicut & aliorum affectionum animæ: Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor, vel tristitia magis respicit bonum amissum, quam malum conjunctum.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap.* 12.) quod *expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam.*

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in 1. habitum est, (*q.* 48. *a.* 1.) *est privatio boni.* Privatio autem in rerum natura nihil est aliud, quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tri-

triſtari de bono amiſſo, & de malo habito. Sed triſtitia eſt motus appetitus apprehenſionem ſequentis. in apprehenſione autem ipſa privatio habet rationem cujuſdam entis, unde dicitur *ens rationis*. & ſic malum, cum ſit privatio, ſe habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum reſpiciat principalius malum conjunctum, vel bonum amiſſum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo ſe habet in operibus animæ, ſicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex conſideratione naturalium motuum veritas accipi poteſt: Si enim accipiamus in motibus naturalihus acceſſum, & receſſum, acceſſus per ſe reſpicit id, quod eſt conveniens naturæ: receſſus autem per ſe reſpicit id, quod eſt contrarium, ſicut grave per ſe recedit a loco ſuperiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed ſi accipiamus cauſam utriuſque motus, ſcilicet gravitatem, ipſa gravitas per prius inclinat ad locum deorſum, quam trahat a loco ſurſum, a quo recedit, ut deorſum tendat. Sic igitur, cum triſtitia in motibus appetitivis ſe habeat per modum fugæ vel receſſus, delectatio autem per modum proſecutionis vel acceſſus, ſicut delectatio per prius reſpicit bonum adeptum quaſi proprium objectum; ita triſtitia reſpicit malum conjunctum: ſed cauſa delectationis, & triſtitiæ, ſcilicet amor, per prius reſpicit bonum, quam malum. Sic ergo *eo modo quo objectum eſt cauſa paſſionis, magis proprie eſt cauſa triſtitiæ, vel doloris malum conjunctum, quam bonum amiſſum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ipſa amiſſio boni apprehenditur ſub ratione mali; ſicut & amiſſio mali apprehenditur ſub ratione boni. & ideo Aug. dicit dolorem provenire ex amiſſione temporalium bonorum.

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio, & dolor ei contrarius reſpiciunt idem, ſed ſub contraria ratione. Nam, ſi delectatio eſt de præſentia alicujus, triſtitia eſt de abſentia ejuſdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10. Metaph. (*tex.* 15. *tom.* 3.) Et inde eſt, quod triſtititia, quæ eſt de contrario, eſt quodammodo de eodem ſub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una cauſa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius reſpiciant illud, quod princi-

pa-

palius respicit causa, sed primus tantum. unusquisque autem aliorum principalius respicit illud, quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

APPENDIX.

Ex ar. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse insinuatum a scripturis, & Damasceno, quod doloris causa est magis malum conjunctum, quam bonum amissum. A Damasceno quidem, ut *in argum. cont.* Pro quo nota, quod, quando simpliciter aliquid profertur, ut ibi, debet intelligi in suo potiori significato: nisi aliud obstet. Cum ergo simpliciter a Damasceno dicatur, quod malum præsens, idest conjunctum constituit tristitiam, idest, est causa tristitiæ; hoc dictum intelligi debet in potiori significato suo, idest, ut stemus in proposito, quod malum conjunctum proprie, & magis proprie, quam aliud, est causa tristitiæ, idest tristitiam constituit. A scripturis vero insinuatur idem per hoc, quod ex *Job capit.* 1. & 2. habetur, quod volens Dominus ad majus meritum ipsius Job, ad majoremque confusionem Satanæ augere dolorem ipsi sancto permisit eum percuti in corpore proprio, postquam amiserat tot bona, scilicet filios, oves, boves, &c. Judicavit ergo Dominus, sed & Satan naturali ratione edoctus per ly *pellem pro pelle*, &c. quod malum conjunctum est magis causa tristitiæ, seu doloris, quam bonum amissum. *Secundo*, vides, &c.

ARTICULUS II. 207

Utrum Concupiscentia sit causa doloris.

Inf. a. 4. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit causa doloris, seu tristitię. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est. (*ar. præc.*) Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum: motus autem, qui est in unum contrarium, non est causa motus, qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea. Dolor secundum Damascenum, (*lib. 2. orth. fid. ca. 12. in fi.*) est de præsenti; concupiscen-

fcentia autem eft de futuro. Ergo concupifcentia non eft caufa doloris.

3. Præterea. Id quod per fe eft delectabile, non eft caufa doloris: Sed concupifcentia eft fecundum feipfam delectabilis, ut Philofophus dicit in 1. Rhetor. (*c. 11. cir. prin. to. 6.*) Ergo concupifcentia non eft caufa doloris, feu triftitiæ.

Sed Contra eft, quod Aug. dicit in Enchirid. (*cap. 24. to. 3.*) *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum, & concupifcentia noxiarum, comites fubinferuntur error, & dolor*: Sed ignorantia eft caufa erroris. Ergo concupifcentia eft caufa doloris.

Refpondeo dicendum, quod triftitia eft motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, ficut dictum eft, (*ar. præc.*) fimilitudinem appetitus naturalis. Cujus *duplex* caufa affignari poteft: *Una* per modum finis: *Alia* ficut unde eft principium motus: Sicut defcenfionis corporis gravis caufa, ficut finis, eft locus deorfum: principium autem motus eft inclinatio naturalis, quæ eft ex gravitate: caufa autem motus appetitivi per modum finis eft ejus objectum. & fic fupra dictum eft, (*ar. præc.*) quod caufa doloris, feu triftitiæ eft malum conjunctum.

Caufa autem ficut unde eft principium talis motus, eft interior inclinatio appetitus: Qui quidem per prius inclinatur ad bonum, & ex confequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujufmodi motus appetitivi primum principium eft amor, qui eft prima inclinatio appetitus ad bonum confequendum: Secundum autem principium eft odium, quod eft inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum.

Sed quia concupifcentia, vel cupiditas eft primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut fupra dictum eft, (*q. 32. a. 6.*) ideo frequenter Aug. cupiditatem, vel concupifcentiam pro amore ponit, ut fupra dictum eft. (*q. 30. a. 2. ad 2. & loc. Auguft. ibi cit.*) Et *hoc modo concupifcentiam dicit effe univerfalem caufam doloris*. Sed *ipfa concupifcentia fecundum propriam rationem confiderata eft interdum caufa doloris*. Omne enim, quod impedit motum, ne perveniat ad terminum, eft contrarium motui: Illud autem, quod eft contrarium motui appetitus, eft contriftans: Et fic per confequens concupifcentia fit caufa triftitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti,

vel

vel totali ablatione triftamur. *Univerfalis autem caufa doloris effe non poteft:* quia magis dolemus de fubtractione bonorum prefentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quæ concupifcimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum confequendum, eft caufa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, ficut dictum eft. (*in cor. ar.*) & ex hoc contingit, quod motus appetitus, qui refpiciunt bonum, ponuntur caufa motuum appetitus, qui refpiciunt malum.

Ad fecundum dicendum, quod illud quod concupifcitur, etfi realiter fit futurum, eft tamen quodammodo præfens, inquantum fperatur.

Vel poteft dici, quod licet bonum concupitum fit futurum, tamen impedimentum præfentialiter apponitur, quod dolorem caufat.

Ad tertium dicendum, quod concupifcentia eft delectabilis, quamdiu manet fpes adipifcendi, quod concupifcitur: fed, fubtracta fpe per impedimentum appofitum, concupifcentia dolorem caufat.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem oftendas, merito infinuatum a fcripturis, & Auguft. quod concupifcentia eft caufa doloris, feu triftitiæ. A D. Auguftino quidem, ut extenditur *in argumen. cont.* A fcripturis vero per hoc, quod dicitur 1. Re. 20. *Contriftatus eft Jonathas fuper David: eo, quod confudiffet eum pater fuus.* Ecce, ut contextus manifefte innuit, Jonathas cupiebat, & fperabat hoc fuum bonum futurum, fcilicet, quod poffet familiariter converfari aperte cum David; unde & ad hunc finem nitebatur reconciliare Davidem cum Saul, feu, quod ajunt, ponere ipfum in gratia Saul patris fui. Quo factum eft, ut ipfe Jonathas; cum non potuiffet facere, quod intendebat cum patre; & confequenter, cum vidiffet impedimentum fibi præfentialiter appofitum ad boni prædicti concupiti affecutionem, contriftatus valde fit. Scholafticis ergo perfpicacibus fcriptura ex hoc facto Jonathæ concludendum procul dubio reliquit; quod concupifcentia medio impedimento ad finem concupitum eft caufa triftitiæ. *Secundo* vides; quomodo ex iis bene penfatis, & applicatis declaretur, &c.

ARTICULUS III. 208

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

3. d. 15. q. 2. a. 3. q. 1. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10. Ethic. (*cap. 3. in med. to. 5.*) quod *hæc opinio, quæ posuit, repletionem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus, & tristitiis, que sunt circa cibum:* Sed non omnis delectatio, vel tristitia est hujusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea. Quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis, quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea. Eadem ratione appetimus conjunctionem boni, & remotionem mali: Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris, quam appetitus separationis.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 3. de liber. arb. (*cap. 23. a med. to. 1.*) quod *ex dolore, quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis, animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis, vel corruptionis impatiens?*

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia, vel cupiditas boni est causa doloris, etiam *appetitus unitatis, vel amor causa doloris ponendus est.*

Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit; prout scilicet unaquæque res habeat in se unita illa, ex quibus consistit ejus perfectio. Unde & Platonici posuerunt *unum* esse principium, sicut & *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut & bonitatem.

Et propter hoc sicut amor, vel appetitus boni est causa doloris, *ita etiam amor, vel appetitus unitatis.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa, a qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris, vel tristitiæ, ut *quidam* opinabantur: Quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc, quod quædam repletiones non sunt delectabiles: sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus, in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, *vel* inquantum removetur illud, quod est contrarium perfectioni rei, *vel* inquantum separatio habet aliquam unionem adjunctam; puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum, & corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

A P P E N D I X.

EX articulo habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatum fuisse a scripturis, & Augustino, quod appetitus unitatis, superveniente impedimento, est causa doloris. A B. Augustino quidem, ut *in arg. contra*. A scripturis vero per hoc; quod dicitur 2. Cor. 5. *Nolumus expoliari*, & Matth. 26. *Cœpit contristari*. Ex *primo* enim vides: quod Apostolus naturaliter appetit unitatem animæ suæ cum corpore: quoniam hinc fit, quod nolit expoliari, idest, mori. Unde ab isto sequenti effectu, tanquam ab oppositis, designat appetitum unitatis. Ex *secundo* autem vides: quod Dominus ex naturali illo appetitu unitatis præmissæ motus, videns impedimentum jamjam præsentialiter appositum, scilicet mortem, cœpit contristari. Ac si ergo per illa simul juncta scripturæ scholastice dicant: Appetitus unitatis, dato impedimento contra ipsam, causat tristitiam. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene pensatis, &c.

ARTICULUS IV. 209

Utrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum: dolor autem est de malo præsenti. ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea nocumentum illatum est causa doloris: sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore. ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea. Causę appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ: potestas autem major est aliquid exterius. ergo non debet poni causa doloris.

Sed Contra est quod Augustinus dicit in lib. de nat. boni (*cap.* 20. *non procul a princ. to.* 6.) *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*ar.* 1. *hu. qu.*) malum conjunctum est causa doloris, vel tristitiæ per modum objecti. Id ergo, quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem, hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris. Et ideo *potestas major ponitur esse causa doloris* ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior intantum invalescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia, vel violentia: sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem, qua tendit deorsum: & tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur, si aliqua potestas major intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor, vel tristitia: sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est, quod August. dicit, (*loc. cit. in arg. sed cont.*) quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem.* si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor sed delectatio.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod major poteſtas dolorem cauſat, non ſecundum quod eſt agens in potentia, ſed ſecundum quod eſt agens actu; dum ſc. facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquam poteſtatem, quæ non eſt major ſimpliciter, eſſe majorem quantum ad aliquid: & ſecundum hoc aliquod nocumentum inferre poteſt: Si autem nullo modo major eſſet, nullo modo poſſet nocere. unde non poſſet cauſam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia poſſunt eſſe cauſa motuum appetitivorum, inquantum cauſant præſentiam objecti. Et hoc modo poteſtas major ponitur cauſa doloris.

APPENDIX.

EX articulo habes *primo:* quomodo per rationem & oſtendas, & in ſenſu recto intelligas, merito a ſcripturis, & Aug. fuiſſe inſinuatum, quod poteſtas major eſt cauſa doloris. A D. Auguſt. quidem, ut *in arg. contr.* A ſcripturis vero per hoc, quod *l.* 1. & 2. *Mach.* ſæpius narratur: quod Judæi refugiebant ſubjici poteſtati majori regis Antiochi, &c. Ex quo utique, tanquam ex effectu, monſtratur, quod poteſtas major eſt cauſa doloris, ſeu triſtitiæ: quam ipſi per talem reſiſtentiam, ne ſcilicet tales regnarent ſuper ſe, evitare intendebant. Adde, quod ibi narratur: quod triſtitiam magnam contrahebant, ſi quando poteſtati majori ſe ſubjici contigiſſet. Item ſimilia millies leguntur in aliis ſcripturæ libris: per quæ abunde aperitur intentum. *Secundo* vides: quomodo ex iis bene penſatis, & applicatis declaretur viciſſim Angelica doctrina hæc, atque confirmetur.

FINIS TOMI QUINTI.




B.5.5.566

